

EXPLORANDO GRANDES OBRAS

FILO
SOFIA



ARISTÓTELES A ÉTICA A NICÔMACO

RICHARD KRAUT
E COLABORADORES



Equipe de tradução

Alfredo Storck

Professor de Filosofia Antiga e Medieval na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Traduziu o Capítulo 15.

Priscilla Spinelli

Doutoranda em Filosofia na UFRGS. Traduziu a Introdução e os Capítulos 1-4, 7, 9-11, 14 e 16.

Raphael Zillig

Doutor em Filosofia Antiga pela UFRGS e professor de Filosofia na mesma universidade. Traduziu os Capítulos 6 e 13.

Wladimir Barreto Lisboa

Doutor em Filosofia Moderna e Professor de Direito na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Traduziu os capítulos 5, 8 e 12.



A716 Aristóteles [recurso eletrônico] : a ética à Nicômaco / Richard Kraut ... [et al.] ; tradução de Alfredo Storck ... [et al.]. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : Artmed, 2009.

Editado também como livro impresso em 2009.
ISBN 978-85-363-2078-6

1. Filosofia – Ética. 2. Aristóteles. I. Kraut, Richard.

CDU 17.023.1

Catálogo na publicação: Renata de Souza Borges CRB-10/1922

ARISTÓTELES A ÉTICA A NICÔMACO

RICHARD KRAUT
E COLABORADORES

Consultoria, supervisão e revisão técnica desta edição:

Alfredo Storck

*Professor de Filosofia Antiga e Medieval na Universidade
Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).*

Versão impressa
desta obra: 2009



2009

Obra originalmente publicada sob o título
The Blackwell guide to Aristotle's: Nicomachean ethics – First Edition
ISBN 978-1-4051-2020-13

© 2006 by Blackwell Publishing Ltd

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd, Oxford.
Translated by Artmed Editora S.A. from the original English language version.
Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with Artmed Editora S.A.
and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

Capa

Tatiana Sperhacke – TAT studio

Ilustração da capa

Getty Images

Preparação do original

Elisângela Rosa dos Santos

Leitura final

Cristine Henderson Severo

Supervisão editorial

Mônica Ballejo Canto

Projeto e editoração

Armazém Digital Editoração Eletrônica – Roberto Vieira

Reservados todos os direitos de publicação, em língua portuguesa, à

ARTMED® EDITORA S.A.

Av. Jerônimo de Ornelas, 670 - Santana

90040-340 Porto Alegre RS

Fone (51) 3027-7000 Fax (51) 3027-7070

É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte,
sob quaisquer formas ou por quaisquer meios (eletrônico, mecânico, gravação,
fotocópia, distribuição na Web e outros), sem permissão expressa da Editora.

SÃO PAULO

Av. Angélica, 1091 - Higienópolis

01227-100 São Paulo SP

Fone: (11) 3665-1100 Fax (11) 3667-1333

SAC 0800 703-3444

IMPRESSO NO BRASIL

PRINTED IN BRAZIL

Autores

Richard Kraut (org.)

Professor de Filosofia e Estudos Clássicos e professor de Humanidades na Northwestern University. É autor de *Socrates and the State* (1984), *Aristotle on the Human Good* (1989) e *Aristotle: Political Philosophy* (2002).

A.W. Price

Professor de Filosofia no Birkbeck College da Universidade de Londres. Seu trabalho concentra-se na ética antiga e na psicologia moral. Escreveu *Mental Conflict* (1995) e *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (1997).

C.D.C. Reeve

Professor de Filosofia na Universidade da Carolina do Norte. Traduziu *Plato's Republic* (2004) e, mais recentemente, *Love's Confusions* (2005).

Charles M. Young

Professor de Filosofia na Claremont Graduate University. Está escrevendo um livro sobre a teoria aristotélica das virtudes e preparou a exposição do Livro V da *Ética Nicomaqueia* para o Project Archeologos.

Chris Bobonich

Professor de Filosofia na Universidade de Stanford. É autor de um grande número de artigos sobre ética, psicologia e filosofia política grega. É ainda autor do *Plato's Utopia Recast* (2002).

Dorothea Frede

Professora de Filosofia na Universidade de Hamburgo. Atualmente prepara uma nova tradução alemã da *Ética Nicomaqueia* que será publicada na Berlin Academy Series.

Gabriel Richardson Lear

Professor de Filosofia na Universidade de Chicago. Escreveu *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics* (2004).

Gavin Lawrence

Professor de Filosofia na Universidade da Califórnia, Los Angeles. Escreveu diversos artigos sobre a ética aristotélica e a ética moderna.

Jennifer Whiting

Professor de Filosofia na Universidade de Toronto. Trabalha principalmente com psicologia moral antiga e moderna e publicou diversos artigos sobre a metafísica, a psicologia e a ética de Aristóteles.

Malcolm Schofield

Professor de Filosofia Antiga na Universidade de Cambridge. Seus livros incluem *Saving the City* (1999) e *The Stoic Idea of the City* (1999). É editor, com Christopher Rowe, de *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (2000).

Paula Gottlieb

Professora de Filosofia e Letras Clássicas na Universidade de Wisconsin-Madison. Analisou os Livros I e II da *Ética Nicomaqueia* para o Project Archeologos. Está preparando um livro sobre a ética de Aristóteles.

Roger Crisp

Tutor em Filosofia no St. Anne's College, Oxford. Escreveu *Mill on Utilitarianism* (1997) e traduziu *Aristotle's Nicomachean Ethics* (2000).

Rosalind Hursthouse

Professora de Filosofia na Universidade de Auckland, Nova Zelândia. É autora de *On Virtue Ethics* (1999) e de vários artigos em filosofia antiga, especialmente no domínio da ética.

Sarah Broadie

Professora na Universidade de St. Andrews. Escreveu os seguintes livros: *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics* (1984), *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts*

(1984), *Ethics with Aristotle* (1991), bem como a introdução e o comentário de *Nicomachean Ethics*, (2002), traduzido por Christopher Rowe.

Susan Sauvé Meyer

Professora de Filosofia na Universidade da Pennsylvania. Pesquisa atualmente sobre a ética greco-romana e está preparando a obra *Ancient Ethics*.

T.H. Irwin

Professor de Filosofia e Letras na Cornell University. É autor de *Plato's Gorgias* (tradução e notas, 1979), *Aristotle's First Principles* (1988), *Classical Thought* (1989), *Plato's Ethics* (1995) e *Aristotle's Nicomachean Ethics* (tradução e notas, 2. ed., 1999).

Sumário

Abreviações	9
Introdução	11
<i>Richard Kraut</i>	
1 Os tratados éticos de Aristóteles	21
<i>Chris Bobonich</i>	
2 O bem humano e a função humana	42
<i>Gavin Lawrence</i>	
3 Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles	77
<i>Richard Kraut</i>	
4 A doutrina central da mediania	95
<i>Rosalind Hursthouse</i>	
5 A virtude moral e o belo em Aristóteles	113
<i>Gabriel Richardson Lear</i>	
6 O voluntário segundo Aristóteles	132
<i>Susan Sauvé Meyer</i>	
7 A grandeza de alma segundo Aristóteles	151
<i>Roger Crisp</i>	
8 A justiça em Aristóteles	169
<i>Charles M. Young</i>	
9 Aristóteles e as virtudes do intelecto	186
<i>C.D.C. Reeve</i>	
10 O silogismo prático	204
<i>Paula Gottlieb</i>	
11 Acrasia e autocontrole	217
<i>A.W. Price</i>	
12 Prazer e dor na ética aristotélica	236
<i>Dorothea Frede</i>	

8 Sumário

13	A concepção nicomaqueia de <i>philia</i> <i>Jennifer Whiting</i>	254
14	A ética política de Aristóteles <i>Malcolm Schofield</i>	281
15	Tomás de Aquino, lei natural e eudaimonismo Aristotélico <i>T.H. Irwin</i>	297
16	Aristóteles e a ética contemporânea <i>Sarah Broadie</i>	314
Índices das passagens de Aristóteles		333
Índice geral		345

Abreviações

<i>An. Post.</i>	<i>Segundos Analíticos</i>
<i>An. Pr.</i>	<i>Primeiros Analíticos</i>
<i>Cael.</i>	<i>Sobre o Céu</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categorias</i>
<i>De An.</i>	<i>De Anima (Sobre a alma)</i>
<i>EE.</i>	<i>Ética Eudêmia</i>
<i>EN.</i>	<i>Ética Nicomaqueia</i>
<i>Gen. et Corr.</i>	<i>Geração e Corrupção</i>
<i>Hist. An.</i>	<i>História dos Animais</i>
<i>Meta.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>MM.</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>Mot. An.</i>	<i>Movimento dos Animais</i>
<i>Part. An.</i>	<i>Partes dos Animais</i>
<i>Phys.</i>	<i>Física</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Retórica</i>

Introdução

RICHARD KRAUT

Aristóteles ocupa atualmente uma posição privilegiada no estudo da filosofia moral. Como poucas figuras históricas – Hume, Kant, Mill e talvez alguns outros –, ele é tido como alguém cujo tratamento filosófico da ética deve ser aprendido (mesmo que não necessariamente aceito) por todo estudante sério desse assunto. Mais do que qualquer outro filósofo da antiguidade ou do período medieval, ele é lido como alguém cuja estrutura apresentada para a ética ainda pode ser viável, talvez incorporada ou assimilada em um esquema mais amplo que combina seus *insights* com os de outros. Seria ingenuidade pensar que ele deve ter a última palavra sobre todos os assuntos que discutiu, que ele não teve pontos cegos ou limitações, ou que ele pode ajudar sempre em qualquer aspecto da investigação ética. Entretanto, em filosofia moral, trata-se de um filósofo que deve ser estudado a fundo, inclusive por quem decide tornar-se antiaristotélico.

Discussões filosóficas sobre questões práticas eram centrais na Academia, a escola fundada por Platão em Atenas no início do século IV a.C., na qual Aristóteles (que nasceu em Estagira e nunca foi, portanto, um cidadão ateniense) chegou em 367, aos 17 anos. Ele aí participou ativamente das discussões até a morte de Platão, 20 anos mais tarde. Então deixa Atenas e continua seus estudos filosóficos e científicos em outras partes do mundo grego. É geralmente aceito que o tratado de filosofia moral mais conhecido de Aristóteles – a *Ética Nicomaqueia* – não foi escrito nesse primeiro período de sua vida,

mas algum tempo após ter retornado a Atenas, em 334, e fundado a sua própria escola, o Liceu, justamente fora dos muros de Atenas.

Aristóteles escreveu e lecionou no Liceu até um ano antes da sua morte, ocorrida em 322. Admite-se frequentemente que alguns – talvez muitos – dos seus tratados filosóficos foram apresentados como aulas, ou que essas aulas foram esboçadas a partir do material preservado em seus escritos. Não é o caso que o próprio Aristóteles tenha dado o nome “*Nicomaqueia*” a esse tratado ético. Nicômaco foi o nome de seu pai e de seu filho. Talvez seu filho tenha algo a ver com a organização do tratado que foi assim nomeado posteriormente, mas isso não passa de especulação. Quando Aristóteles se refere, nos escritos políticos que foram reunidos para formar a *Política*, às considerações já feitas sobre assuntos éticos, ele chama aqueles escritos de *ta ethika* – os escritos que têm a ver com o caráter (*ethos*). Ele não os chama “*nicomaqueios*” – tampouco “*eudêmios*” (o nome da sua outra grande obra ética) –, mas simplesmente *ta ethika*, “as coisas éticas”. “*Ética*” é, obviamente, a palavra que hoje usamos para aludir a *qualquer coisa* que se relaciona com certo e errado, bom e mau, obrigação e dever, e tudo o que deve ser feito. Quando Aristóteles fala de *ta ethika*, entretanto, ele e seus leitores escutam a raiz *ethos* e, assim, eles tomam tais composições como relacionadas principalmente às disposições de caráter. É fácil ver por que tanto a *Ética Eudêmia* (Eudemo foi um aluno de Aris-

tóteles e talvez também um editor dessa obra) quanto a *Ética Nicomaqueia* devam ser chamadas de estudos do caráter: os tópicos aos quais elas se dedicam são as qualidades da mente que devemos cultivar e louvar ou evitar e condenar.

Atualmente, tem-se como dado que “ética” (ou “filosofia moral”, como é às vezes chamada) é o nome de um ramo específico da filosofia, e devemos constantemente fazer o esforço de lembrar que essa forma de dividi-la precisou ser inventada e que Aristóteles foi justamente um de seus inventores. Platão não dividiu a filosofia em ética, teoria política, epistemologia, etc. Ao contrário, é razoável dizer que ele acreditava que a filosofia fosse um único e unificado domínio do qual nenhuma parte poderia ser investigada isoladamente de maneira satisfatória. Por exemplo, o estudo do cosmos visível no *Timeo* deve ser combinado com o estudo do prazer no *Filebo*, da legislação nas *Leis*, do conhecimento no *Teeteto*, e assim por diante. Aristóteles, por sua vez, em seus tratados éticos, considera que a matéria que está sendo investigada tem um objeto que lhe é próprio, que utiliza uma determinada metodologia apropriada àquele objeto e que seus alunos não precisam envolver-se com questões filosóficas que ultrapassam o domínio da ética. Nas páginas que iniciam a *Ética Nicomaqueia*, ele chama o tipo de habilidade que os seus leitores estão adquirindo de “política”, sugerindo com isso (ao contrário de muitos filósofos da nossa época) que ele não pensa a teoria política e a ética como duas partes separadas e autônomas da filosofia. A *Ética Nicomaqueia*, assim, é concebida como o primeiro dos dois volumes de um estudo. Se Aristóteles desse um único nome a essa obra de dois volumes, seria *politike*, o estudo das questões políticas, embora (para dar conta de uma frase de X.9.1181b15) “a filosofia dos assuntos humanos” aplicar-se-ia melhor ao escopo da

sua investigação. Mas ele também pensa que *politike* pode apropriadamente servir como nome do segundo volume, sendo *ta ethika* o nome adequado do primeiro.

Embora chame o seu estudo na *Política* de *ta ethika*, uma vez que grande parte do seu conteúdo é dedicada a um exame do caráter, ele não anuncia, nas linhas iniciais da *Ética Nicomaqueia*, que este será o seu principal tópico ou mesmo um dos tópicos a serem discutidos. Ao contrário, ele trabalha ao seu modo as questões relacionadas a isso. Estamos já bem adiantados na leitura do Livro I antes de obtermos a indicação de que o estudo do caráter ocupará um lugar importante no restante da obra. De fato, o Livro I começa com a análise do interesse humano e o objeto desse interesse: “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e escolha, parecem visar a algum bem” (EN I.1.1094a1-2). Essa observação inicial é usada para dar conta do caso em que o bem deve ser o objeto último de nossa investigação: é isso que almejamos em tudo o que fazemos e, assim, será útil termos um conhecimento melhor do que ele é. Somos conduzidos a um estudo das disposições do caráter apenas em função da conexão que Aristóteles pretende estabelecer entre o que é o fim último e determinadas disposições do caráter. Algumas dessas disposições, das quais algumas são amplamente reconhecidas como virtudes, merecem ser cultivadas e exercidas, sendo dignas de louvor, enquanto outras, amplamente reconhecidas como defeitos ou vícios, devem ser evitadas e censuradas.

Ao colocar o bem no centro de sua teoria ética, Aristóteles está seguindo os traços de Platão, o qual faz Sócrates declarar no Livro VI da *República* que tudo o que fazemos é em vista do bem e que o bem, portanto, deve ser o mais alto objeto do estudo filosófico. Entretanto, ainda que Aristóteles esteja em débito com Platão sobre esse ponto, há uma diferença a ser

notada, que ele procura enfatizar no Capítulo 6 do Livro I da *Ética Nicomaqueia*. Ele considera que Platão e seus seguidores estão defendendo um estudo absolutamente geral da bondade – tão geral que se aplicaria a qualquer coisa no universo. Os platônicos querem saber o que é dito sobre qualquer *X* quando se diz que *X* é bom, ou é bom para alguém, ou é algo bom, etc. Aristóteles pensa que esse é um pseudoestudo porque visa a agrupar coisas que devem ser consideradas separadamente. O que ele propõe é que há um estudo próprio do bem *humano*. Se alguém se recusa a atentar para as características humanas que lhes são próprias e se põe a investigar em um nível mais abstrato, de tal forma que o que é dito sobre o bem se aplica da mesma forma às plantas, aos animais, aos deuses, ao bom tempo, aos bons lugares, etc., não haverá nada de interessante a descobrir. Entretanto, quando atentarmos à psicologia dos seres humanos – especialmente ao fato de que somos capazes de raciocinar e dar razões em nossa vida emotiva –, então seremos capazes de fazer um bom uso do nosso estudo sobre o que é o bem.

O foco no bem dos *seres humanos* – baseado na ideia de que a nossa vida cotidiana pode ser melhorada através de um conhecimento mais aprofundado do bem-estar *humano* – é exatamente o que proporciona à filosofia moral de Aristóteles o seu caráter distintivo. É uma empreitada filosófica realmente notável, já que constitui uma tentativa (a despeito da sua antipatia pela abstração platônica) de encontrar uma teoria de grande generalidade – a qual se aplica não apenas ao varão grego do século quarto, mas a todos os membros da espécie humana –, o que ao mesmo tempo nos ajudará a moldar nossas instituições políticas e a guiar nossas decisões individuais e políticas. É uma teoria que, de alguma forma, está ancorada em nosso conhecimento do mundo empí-

rico, ou seja, em fatos altamente gerais e permanentes sobre que tipo de criaturas os seres humanos são. Há boas razões para ser cético quanto ao sucesso desse projeto. Pode-se com razão questionar se Aristóteles não cometeu o mesmo erro que ele pensou que seus amigos platônicos cometeram: visar a um grau muito elevado de generalidade. Pode-se, em outras palavras, descobrir verdades significativas (verdades que sejam úteis para guiar nossas ações) sobre o que é bom para cada um dos seres humanos? Por que o fato de que alguém é um ser humano influencia a sua concepção de como levar a própria vida? A noção do que é bom para o ser humano é robusta o suficiente para servir de base para os raciocínios práticos, ou a deliberação precisa ser guiada por uma gama mais rica de conceitos (por exemplo, as noções de direito, dever e obrigação) do que aqueles que Aristóteles analisa? Ele é o inventor de um programa filosófico cujos méritos e defeitos são extremamente difíceis de avaliar. É exatamente isso o que o torna um autor interessante de ler. Um leitor aberto, cuidadoso e inteligente, que se envolve com a “filosofia dos assuntos humanos”, enfrentará inevitavelmente algumas das questões mais profundas da vida ética.

Os artigos aqui reunidos estão sendo publicados pela primeira vez e, em conjunto, apresentam um retrato dos problemas filosóficos e interpretativos que qualquer leitor sério da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles deve enfrentar. O artigo de Chris Bobonich (Capítulo 1) enfatiza a importância de também dar atenção aos outros escritos éticos de Aristóteles, em especial ao seu primeiro diálogo, o *Protrepticus*, e ao seu outro tratado ético mais importante, a *Ética Eudêmia*. Embora a *Ética Nicomaqueia* tenha sido considerada por muito tempo a expressão final e definitiva da filosofia moral de Aristóteles e a *Ética Eudêmia* (que compartilha três livros com

a *Nicomacheia*) tenha sido negligenciada por quase todos os especialistas, não há boas razões para o grande desequilíbrio de atenção que elas recebem. Aristóteles pensou sobre problemas práticos ao longo de toda a sua carreira filosófica, e o que ele diz sobre isso em uma obra às vezes difere em aspectos importantes do que ele diz em outro lugar. Só é possível ter um conhecimento profundo da *Ética Nicomacheia* indo além dela e atentando para as obras éticas menos estudadas de Aristóteles.

O artigo de Gavin Lawrence (Capítulo 2) testa os pontos fortes e fracos da teoria aristotélica da boa vida humana, conforme ela está exposta nos Livros I e X (Capítulos 6 a 8) da *Ética Nicomacheia*. Ele trata especialmente de duas questões. Primeiro, quando Aristóteles pede para a sua audiência considerar se os seres humanos têm um *ergon* (frequentemente traduzido por “função”) e ele argumenta que sim – a saber, o exercício da razão e das partes da alma que a ela obedecem –, estaria ele cometendo um erro básico ao atravessar um abismo que nunca pode ser legitimamente atravessado, ou seja, o abismo entre fatos e valores, ou entre o que é prudencialmente importante e o que é moralmente admirável? Segundo, quando Aristóteles retoma a questão da boa vida no Livro X da *Ética Nicomacheia* e oferece uma série de argumentos que visam a mostrar que a vida mais feliz (ou seja, a vida mais *eudaimon*) pertence àquele que dedica mais tempo exercitando a virtude teórica, estaria ele entrando em conflito com os principais traços de sua teoria ética? Não haveria conflito se Aristóteles estivesse apenas dizendo que a contemplação (o exercício da razão teórica) é uma dentre as muitas atividades racionais dignas de serem escolhidas; entretanto, no Livro X, Capítulos 7 e 8, ele parece atribuir-lhe uma posição especial e privilegiada, colocando-a no topo da

vida bem-vivida. Lawrence considera tal ideal problemático, mas argumenta que isso não revela nenhum equívoco no ponto de partida fundamental de Aristóteles: para encontrar o que conta como uma boa vida, devemos “olhar para as características fundamentais da espécie de criaturas que somos e para o tipo de mundo em que vivemos”.

O Livro I da *Ética Nicomacheia* alterna uma investigação de primeira ordem sobre a natureza humana com reflexões de segunda ordem sobre o método adequado para levar adiante tal investigação. Aristóteles adverte os ouvintes a não esperar dos seus argumentos mais do que aquilo que a matéria admite: ele não lhes pode dar uma precisão de tipo matemático e espera que seus argumentos sejam aceitos apenas por aqueles que já foram educados nos bons hábitos. Ademais, não se considera responsável por estabelecer os padrões do bom raciocínio. Muitos desses padrões foram estabelecidos no Livro I, mas um componente extremamente importante da metodologia aristotélica só se torna explícito em um momento posterior da obra (Livro VII, Capítulo 1). O método “endoxal” ou “dialético” é o objeto da minha contribuição a este volume (Capítulo 3).

A principal tese do Livro I é a de que, uma vez que o bem humano, a *eudaimonia*, consiste no exercício virtuoso ou excelente das nossas capacidades como seres que raciocinam e são capazes de dar razões, uma especificação mais concreta do que é aquele bem requer um exame do que são aquelas qualidades excelentes ou virtuosas da mente. É a essa especificação mais concreta do bem humano que Aristóteles volta no final do Livro I, o que serve como introdução à discussão das virtudes que se encontra nos Livros II a VI. Aristóteles tem uma teoria geral sobre que tipo de estados da mente são as virtudes e oferece um tratamento ainda mais

detalhado de certas qualidades da mente que ele considera como virtudes – qualidades como a coragem, a generosidade, a justiça, etc. Contudo, tanto a teoria geral da virtude quanto a descrição concreta das virtudes particulares são oferecidos por aquilo que veio a ser chamado de “a doutrina da mediania” (ainda que Aristóteles refira-se às virtudes simplesmente como disposições que consistem em e visam a um meio-termo; “*doutrina da mediania*” não corresponde a nenhuma das expressões que utiliza). Ele afirma que há um valor prático em reconhecer a mediania das virtudes, mas não fica claro o que quer dizer quando afirma isso. O artigo de Rosalind Hursthouse (Capítulo 4) pretende sustentar que não há nenhuma verdade nessa “doutrina” tal como ela é comumente compreendida, mas que, de qualquer forma, devemos reconhecer muitos *insights* nas discussões propostas por Aristóteles. Corretamente compreendida, a principal contribuição de Aristóteles, no que concerne ao tratamento das virtudes, é descrever as diversas maneiras pelas quais podemos perder-nos no esforço para fazer a coisa certa e a função que as emoções desempenham ao guiar e desviar nossas deliberações. Perder-se na vida é não adquirir as habilidades de que precisamos para equilibrar nossas capacidades emotivas e cognitivas.

Embora todos aqueles que estejam familiarizados com a filosofia moral de Aristóteles reconheçam o quão importante é para ele a tese de que as virtudes são estados intermediários, há um outro tema recorrente na discussão das virtudes que pode facilmente ser negligenciado, o que se deve parcialmente ao fato de Aristóteles não se esforçar muito para enfatizar a importância desse tema. O termo *kalon*, que pode ser traduzido por “bonito”, “belo” ou “nobre”, dependendo do contexto, perpassa toda a filosofia prática de Aristóteles e exerce um papel particularmente impor-

tante na discussão das virtudes. Aquilo que é *kalon* é, em certo sentido, o objetivo de toda ação virtuosa (*EN* III.7.1115b12); este é um ponto estabelecido durante a discussão aristotélica das virtudes individuais, mas é difícil saber o que isso significa. Gabriel Richardson Lear (Capítulo 5) sugere que Aristóteles concebe as ações virtuosas como possuidoras de um tipo especial de beleza. As pessoas que têm um caráter excelente sentem prazer na realização pública de belos feitos porque tais atos exibem um certo tipo de proporcionalidade, assim como as belas obras de certos artesãos são tão harmoniosas que nada mais pode ser acrescentado ou retirado. Assim, a beleza da atividade virtuosa está ligada à medianidade da virtude.

É preciso esclarecer que, para Aristóteles, ser digno de louvor e de censura são categorias importantes do pensamento prático, inserindo-se no juízo de qualquer ser humano maduro. Os seres humanos de bom caráter não agem bem apenas a fim de serem louvados e não deixam de agir mal apenas para não serem censurados; entretanto, eles não são indiferentes ao louvor e sabem quando o louvor e a censura são merecidos – não apenas no seu próprio caso, mas de maneira geral. Censura e culpa são especialmente importantes em uma teoria ética que tem tantas implicações políticas como a de Aristóteles e, assim, não surpreende – dada a aberta orientação política da *Ética Nicomaqueia* – que ele dê tamanha atenção, no Livro III, ao desenvolvimento de uma teoria do que é digno de louvor e censura. Como Susan Sauvé Meyer (Capítulo 6) enfatiza, nossa compreensão desse aspecto da filosofia moral de Aristóteles ganha muito quando comparamos os tratamentos feitos na *Ética Eudêmia* e na *Nicomaqueia*. Ler as duas discussões juntas ajuda-nos a ver que Aristóteles não sustenta a tese de que somos responsáveis por nossas ações apenas se também formos responsáveis pelo nosso

caráter. A análise feita pela autora deve ser comparada à discussão apresentada por Chris Bobonich sobre a relação entre os dois mais importantes tratados éticos de Aristóteles.

Seria difícil apreciar a concepção aristotélica da virtude moral sem entrar nos detalhes da discussão das virtudes particulares e, certamente, nenhum dos seus pequenos tratados sobre os traços de um caráter individual cria tantas dificuldades para um leitor moderno quanto a sua discussão da *megalopsuchia* (literalmente “grandeza de alma”, mas também traduzida como “magnanimidade” ou “orgulho”). Aristóteles descreve essa virtude como um “adornamento” das demais virtudes, na medida em que as torna maiores (EN IV.3.1124a1): aqui, mais uma vez, destaca-se o aspecto estético da virtude aristotélica. Com efeito, o que devemos dizer de alguém que considera a si mesmo como digno das maiores coisas, que se envergonha quando recebe benefícios dos outros e deseja ser superior aos outros? O artigo de Roger Crisp (Capítulo 7) examina as variadas características aparentemente incompatíveis que Aristóteles atribui à pessoa que possui grandeza de alma e questiona se temos boas razões para objetar a alguma delas. Assim como Gabriel Richardson Lear, Crisp encontra em Aristóteles um ideal de beleza moral – ou, como ele afirma, de “nobreza” – que não se adapta confortavelmente à sensibilidade moral moderna. Porém, esse aspecto aparentemente estranho da ética de Aristóteles é o que torna a sua leitura ainda mais valiosa: ele nos força a perguntar se podemos justificadamente desdenhar a grandeza da alma.

Nenhuma virtude recebe tanta atenção da parte de Aristóteles quanto a justiça. Ele dedica todo o Livro V da *Ética Nicomaqueia* a ela, justificando tal atenção ao citar o provérbio “na justiça encontra-se a soma de todas as virtudes”

(V.1.1129b29-30). Sem atentar para o seu desacordo com Platão, que propõe na *República* que *dikaiosune* pode ser dada em uma única definição, Aristóteles reconhece como certo que este é na verdade o nome de duas virtudes: ao dizer de alguém que ele é “justo”, podemos querer dizer ou que ele está de acordo com a lei ou que ele é equânime e igual (ambos os termos, “equânime” e “igual”, são usados para traduzir o grego *isos*). A primeira metade da análise aristotélica – da *dikaiosune* como legalidade – é um convite às questões relativas a se Aristóteles está falando sobre a nossa virtude da *justiça* e se ele tem tanto respeito à lei quanto é devido. Porém, a segunda metade – *dikaiosune* como igualdade ou equidade – deve assegurar que a sua discussão, ao menos com relação a esse aspecto da *dikaiosune*, tenha como tópico a virtude que chamamos de justiça. Charles Young (Capítulo 8) sugere que podemos encontrar algumas similaridades surpreendentes entre a justiça aristotélica como equidade e algumas ideias familiares à filosofia política contemporânea. Existe, assim ele argumenta, uma noção de imparcialidade na concepção aristotélica de justiça. Isso “nos convida, ao conduzir as nossas relações com os demais, a assumir uma perspectiva a partir da qual vemos a nós mesmos e (...) aos outros como membros de uma comunidade de seres humanos iguais e livres e a decidir o que fazer a partir dessa perspectiva”.

Tendo completado sua discussão sobre as virtudes do caráter, Aristóteles, no Livro VI, trata das virtudes do pensamento – habilidade técnica (*techné*), conhecimento científico (*epistémē*), sabedoria prática (*phronesis*), sabedoria teórica (*sophia*) e entendimento (*nous*). Um dos principais objetivos desse livro, como Aristóteles indica nos capítulos que o inauguram, é oferecer à sua audiência uma compreensão mais acurada do tipo de pessoa que devemos ter por objetivo tornarmo-nos,

como alguém que evita os extremos de excesso e carência em suas ações e emoções. Que tipo de pessoa é essa? Alguém que tem sabedoria prática e, idealmente, alguém cuja sabedoria prática é usada a serviço da filosofia – a atividade que confere expressão máxima às virtudes da investigação teórica. Aristóteles investiga aqui a habilidade técnica apenas com a finalidade de enfatizar as maneiras pelas quais as demais virtudes do pensamento são superiores a ela. O ponto central da sua atenção no Livro VI é a virtude da sabedoria prática, uma qualidade da mente que governa as emoções ao fazer uso do raciocínio instrumental da sagacidade, a excelente e não padronizável deliberação sobre os fins próprios e últimos da vida e a percepção de fatos particulares que têm um papel notável nas decisões sobre o que fazer. C.D.C. Reeve (Capítulo 9) enfatiza a surpreendente diferença entre esse tratamento dado ao pensamento prático e outro que vise a um único valor dominante que deve, em qualquer circunstância, ser maximizado.

Muitos dos temas explorados nesse artigo – o escopo aparentemente limitado da deliberação, a dependência mútua entre a virtude ética e a sabedoria prática e a dependência da ação com relação à percepção (e a da boa ação em relação à percepção guiada pela virtude) – também são investigados no artigo de Paula Gottlieb (Capítulo 10). Contudo, ela confere atenção especial àquilo que considera ser uma das maiores descobertas de Aristóteles: assim como podemos estudar os elementos de um bom raciocínio teórico (o silogismo teórico), também podemos investigar os ingredientes que levam à boa ação por meio do silogismo *prático*. Uma das premissas de tal silogismo, ela argumenta, deve referir-se ao caráter do agente. Desse modo, um silogismo prático, devidamente formulado, revelará como esse tipo de pessoa, usando tanto uma

afirmação sobre algum fim a ser buscado quanto outras afirmações sobre o que uma pessoa desse tipo deve fazer nessas circunstâncias para alcançar aquele fim, foi concebido para realizar esse ato concreto. O pensamento prático, assim entendido, depara-se com particularidades e generalidades de várias espécies. “Um silogismo prático que contivesse apenas termos gerais”, como Gottlieb assinala, “não poderia ser prático, e não é de pouca importância que Aristóteles tenha se dado conta disso”.

O Livro VII da *Ética Nicomaqueia* é dedicado a dois tópicos independentes. Os seus quatro últimos capítulos (11-14) indagam sobre a natureza e o valor do prazer, um tópico que é então retomado nos Capítulos 1-5 do livro X. (O tratamento do prazer no Livro VII pertence igualmente à *Ética Eudêmia*. Assim, é possível dizer que ou o processo editorial que levou à *Ética Nicomaqueia* foi um descuido, em função de uma repetição deselegante, ou foi sábio, pois o tratado é enriquecido ao incluir duas discussões sobre o prazer.) Mas a maior parte desse livro (Capítulos 1-10) é dedicada às disposições do caráter que desviam da virtude, ainda que não da mesma maneira que os vícios do caráter estudados nos Livros II-V. Os desvios mais importantes são a *akrasia* (“incontinência”, “falta de autocontrole”, “fraqueza da vontade” ou deixado sem tradução e latinizado: *acrasia*) e a *enkrateia* (“continência”, “autocontrole”, “força de vontade”). O *akrates* (aquele que sofre de *akrasia*) e o *enkrates* (aquele que possui *enkrateia*) sabem, de uma forma ou outra, o que eles devem buscar e o que eles devem fazer aqui e agora. Eles são, portanto, seres humanos melhores do que aqueles que se equivocam com relação aos fins que devem almejar. Entretanto, ao mesmo tempo, há algo neles, causado pelo desejo ou pela emoção, que se opõe ao reconhecimento do que devem fazer aqui e agora;

no caso do *akrates*, esse fator de oposição é o que o leva à ação. Um dos problemas sobre o exame que Aristóteles faz desses estados da mente, como A.W. Price enfatiza no Capítulo 11, é o de se ele reconhece a existência do que Price chama de “*acrasia forte*”, ou seja, o claro reconhecimento, que não é diminuído por qualquer fraqueza cognitiva, de que não se deve estar fazendo agora o que se está fazendo. O *akrates* realmente reconhece que o que ele está fazendo agora não é o que deveria fazer, ou está pensando de alguma forma obscurecida por causa de seus desejos e emoções? A interpretação tradicional, que Price discute e compara com várias alternativas, sustenta que, segundo Aristóteles, alguma falha intelectual acompanha todos os casos em que alguém age contra o seu melhor juízo.

O segundo principal tópico do Livro VII – o prazer – ocupa Platão em muitos dos seus diálogos (este é o principal tópico do *Philebo*, mas também desempenha um papel importante no *Protágoras*, no *Górgias* e na *República*). Todavia, uma tese que é proferida no *Protágoras* e que ele combate em todas as suas outras obras – que o prazer é o único e mais próprio fim dos seres humanos – ganha força a despeito da sua oposição a ela e vem a ser o princípio ético a guiar a escola epicurista, que surgiu em Atenas uma geração após a morte de Aristóteles. O hedonismo foi reavivado no período moderno, tendo sido adotado pelos utilitaristas dos séculos XVIII e XIX (Jeremy Bentham e John Stuart Mill). Hoje em dia, porém, há um consenso entre os filósofos de que a equivalência entre o bem e o prazer é simples demais. Que função, então, o prazer deve ter em nossas vidas? Como Dorothea Frede argumenta (Capítulo 12), se queremos reconhecer o grande valor do prazer e a sua força como um fator psicológico, mas queremos também negar que este deva ser o objetivo último de tudo o que fazemos,

o que podemos fazer de melhor é atentar para a discussão apresentada por Aristóteles nos Livros VII e X. Aristóteles busca uma maneira de mostrar que, embora o prazer seja *um* bem – que, de fato, ele deve estar envolvido nas coisas que têm valor –, ele não é o bem, pois não pode, por sua própria natureza, ser um objetivo. Como diz Frede, “Que as nossas ações devam ser feitas *com* inclinação antes que *por causa da* inclinação é um *insight* que jamais deveria ter sido eliminado do discurso moral”.

Uma característica importante da *Ética Nicomaqueia* é que uma grande parte dessa obra – dois dos seus dez livros – é dedicada à *philia* (amizade). Platão trata desse assunto em um dos seus curtos diálogos (*Lísias*), porém suas discussões mais amplas acerca dos vínculo social são sobre relações eroticamente carregadas (*Simpósio* e *Fedro*). Aristóteles, ao contrário, tem pouco interesse no *eros*. Ele supõe que praticamente quase todas as nossas interações com outros seres humanos são não-eróticas, mas que muitas das pessoas que encontramos – em especial aquelas das quais realmente não gostamos – são, de alguma forma e em algum grau, caras (*philos*) a nós. Estudar a *philia*, portanto, é estudar uma variedade extremamente ampla de relações humanas, que vão das relações íntimas familiares e do estreito companheirismo aos vínculos mais frios com os concidadãos, estrangeiros próximos e parceiros em transações econômicas. Um traço importante da discussão aristotélica acerca da *philia* a ser assinalado é que Aristóteles é capaz de usar a sua teoria da virtude e a sua concepção de que ela é central em uma vida boa para classificar e compreender o valor dessa variedade extremamente ampla de relações humanas. Jennifer Whiting (Capítulo 13) chama a nossa atenção para as muitas maneiras pelas quais a discussão de Aristóteles da amizade expande e com-

plica sua psicologia moral. Ele enfatiza a importância de não tratar outro ser humano como mero instrumento – pois se deve beneficiar um amigo *por ele mesmo* –, mas também parece encontrar uma espécie de amor-próprio por trás de cada ação virtuosa. O objetivo de Whiting é encontrar a coerência na mistura de Aristóteles entre egoísmo aparente e altruísmo.

O exame de Aristóteles a respeito da amizade é seguido de uma segunda discussão do prazer – devemos notar que ele não se refere à discussão feita no Livro VII. Ele volta, então, no Livro X, Capítulo 6, à tarefa inacabada de todo o tratado. Embora tenha assinalado, no Livro I, que há três espécies de vida que são pensadas como especialmente atrativas – a vida do prazer, a vida política e a vida dedicada ao estudo filosófico e à contemplação –, ele ainda não comparou os méritos dessas duas últimas espécies de vida. Sabemos, através da sua discussão sobre o prazer, por que este não deve ser o nosso objetivo e por que degrada o prazer (ou, pelo menos, um certo tipo de prazer) ainda outra vez, no Livro X, Capítulo 6, argumentando que o divertimento deve estar sempre subordinado a assuntos mais sérios. Nos dois capítulos que seguem, ele volta à comparação das duas espécies de vida – uma filosófica e a outra política – e afirma a superioridade da vida da contemplação filosófica. Além disso, o capítulo final desse tratado insiste que devemos continuar o estudo das virtudes éticas vendo como essas qualidades da mente podem ser mantidas e encorajadas através da legislação. Afirmada a inferioridade da vida política em relação à do filósofo, Aristóteles exige, no entanto, que os membros da sua audiência adquiram um conhecimento detalhado dos variados sistemas políticos e dos fatores múltiplos que os preservam e destroem. Entretanto, como Malcolm Schofield (Capítulo 14) assinala, a *Ética Nicomaqueia* depara-se com a ideia

de que a ética e a política são inseparáveis. Desde o início, Aristóteles considera que está dirigindo-se às pessoas que querem tomar parte na política. Ele ressalta várias vezes a natureza política dos seres humanos e insiste reiteradamente nas dimensões políticas de diversas virtudes (a coragem é, antes de tudo, uma qualidade militar, a justiça é legalidade e as virtudes que têm a ver com a riqueza e a honra são exercidas sobretudo na arena cívica). A *Ética Nicomaqueia*, diferentemente da sua contrapartida *Eudêmia*, é constituída por essa orientação política.

Uma das muitas maneiras pelas quais podemos aprender a partir da filosofia moral de Aristóteles consiste em localizá-lo em uma narrativa sobre a história da ética – uma história que pode envolver declínio, progresso ou ambos, dependendo de como ela é contada. Podemos perguntar, por exemplo: os conceitos que desempenham um papel importante na filosofia moral moderna têm paralelo exato e estreito com a ética antiga? Se Aristóteles pensa sobre a ética de uma maneira que difere fortemente da maneira como nós fazemos, isso é assim porque perdemos o contato com determinados *insights*, ou porque ele viveu em um mundo social do qual estamos livres? O artigo de T.H. Irwin (Capítulo 15) lembra-nos que não devemos empobrecer nossa compreensão da história da ética pensando apenas em termos de um contraste entre antigo/moderno: isso omitiria a riqueza da filosofia moral do período medieval e, em particular, impediria de enxergar os modos pelos quais Tomás de Aquino se apropria das ideias de Aristóteles e as desenvolve. Mostrando como Tomás de Aquino coloca a concepção aristotélica de boa vida em uma estrutura de lei natural, cuja validade é independente da vontade humana ou divina, Irwin modifica a tese, endossada por G.E.M. Anscombe, de que em Aristóteles não encontramos nenhuma noção

de exigência moral, uma vez que tal conceito só faz sentido se há um legislador, divino ou humano, que determine o que é exigido. Segundo Irwin, a ideia comum de que falta aos gregos uma concepção jurídica de ética e de que o Cristianismo cria o pano de fundo para uma estrutura filosófica radicalmente diferente deveria ser rejeitada em favor de uma narrativa mais complexa que enfatize continuidade e desenvolvimento.

Sarah Broadie (Capítulo 16) encerra o presente volume com uma salutar advertência: na medida em que muito do que Aristóteles diz é “extraordinariamente sensível tanto quanto iluminador”, e grande parte disso forma corretamente o nosso pensamento atual, podemos aceitar rápido demais a ideia segundo a qual “nesse ou naquele debate moderno importante há uma teoria para a qual Aristóteles apresenta uma versão, ou há um lado para o qual ele reconhecidamente pende”. Ao contrário, ela insiste: “Muitas das nossas preocupações centrais na ética referem-se a questões sobre as quais, por uma ou ou-

tra razão, Aristóteles tem muito pouco ou nada a dizer”. Em especial, ela afirma, não devemos buscar na *Ética Nicomaqueia* uma justificação para fazer o que é certo ou um método – conduzido por uma fórmula ou uma série de regras – para tomar melhor as decisões do dia-a-dia. Ela também nota que, embora muito do que Aristóteles escreveu continue a incitar debates, há outros tópicos que o preocuparam, mas que, sem uma boa razão, desapareceram da nossa agenda intelectual. O uso apropriado do lazer, por exemplo, não é mais uma questão de investigação filosófica, embora Aristóteles considere-o um tópico de grande importância. Outros colaboradores deste volume – por exemplo, Gavin Lawrence e Dorothea Frede – chegam à mesma conclusão em seus artigos. Devemos buscar em Aristóteles não apenas ferramentas que ajudem nos problemas éticos atuais, mas também uma estrutura que rompa com a nossa demasiadamente familiar agenda filosófica. Aristóteles pode modificar nossa concepção sobre o que deve ser o estudo da ética.

Os tratados éticos de Aristóteles

1

CHRIS BOBONICH

A *Ética Nicomaqueia* é, de longe, a obra ética mais conhecida de Aristóteles, mas não é a única que chegou até nós. Temos também a *Ética Eudêmia*, a *Magna Moralia* (a *Grande Ética*) e fragmentos do *Protrepticus* (*Exortativo*). Contudo, antes de considerar seus conteúdos filosóficos e as controvérsias que deles se originaram, devemos considerar algumas questões filológicas importantes concernentes à sua autenticidade, à sua cronologia e às relações de dependência entre esses textos.

PANO DE FUNDO

De modo aproximado, podemos dividir os escritos aristotélicos em dois principais grupos: os “escritos da escola” e os escritos mais populares. Os escritos da escola incluem todos os textos que comumente são estudados pelos especialistas e estudantes atuais, tais como o *Tratado das Categorias*, o *De Anima*, a *Metafísica*, a *Física* e a *Política*, assim como a *Ética Eudêmia*, a *Magna Moralia* e a *Ética Nicomaqueia* (estão todos na Revised Oxford Translation de Aristóteles, exceto a *Constituição de Atenas* e os fragmentos que fazem parte do *Protrepticus*). Esses textos, em geral, carecem do brilhantismo esperado de uma obra direcionada a uma audiência externa à escola de Aristóteles, o Liceu. São usualmente pensados como notas feitas a partir do que o próprio Aristóteles ensinou ou fez circular no Liceu

(ou, menos plausivelmente, tratava-se de notas feitas por alunos das aulas de Aristóteles). Os especialistas consideraram as posições extremas possíveis, a saber, que todos esses textos são de Aristóteles ou que nenhum o é, havendo também uma grande variedade de posições intermediárias. Entretanto, há um consenso relativamente sólido de que a maioria desses textos é de Aristóteles e um consenso similar sobre quais desses textos que nos foram transmitidos não são de fato autênticos.¹ Infelizmente, há sérias dúvidas quanto à *Magna Moralia* e ao *Protrepticus* e, em escala bem menor, quanto à *Ética Eudêmia*.

A partir de referências feitas por Cícero e por outras fontes de origem grega e romana, sabemos que Aristóteles também escreveu obras, muitas delas diálogos, direcionadas a uma ampla audiência externa ao Liceu. Muitas dessas obras partilham o nome com os diálogos platônicos, por exemplo, o *Sofista*, o *Político* e o *Simposio*. O *Protrepticus* entra nessa categoria mais popular, embora não esteja claro se ele era ou não um diálogo. Infelizmente, restou-nos uma porção substancial de apenas uma dessas obras.²

Há histórias antigas em Estrabão (ano 64 a.C.-c.21 d.C.) e Plutarco (c.50-c.120 d.C.) de que os escritos da escola de Aristóteles não eram acessíveis nem mesmo no Liceu no tempo da morte de Teofrasto, por volta de 285 a.C. (o sucessor de Aristóteles como chefe do Liceu) até certa época do século I a.C. Eles foram então

editados e publicados em Roma por Andrônico de Rodes, talvez depois de várias perdas e deslocamentos dos textos. É dessa edição que deriva o atual *corpus* aristotélico. A opinião dos especialistas divide-se em relação à exatidão dessa história, embora poucos pensem que ela não tenha nenhum fundamento. Há também uma inclinação crescente a pensar que alguns desses escritos da escola eram conhecidos por Teofrasto e Andrônico e que as fontes da edição de Andrônico eram mais complexas do que Estrabão e Plutarco sugerem (ver Düring, 1957; Moraux, 1973-2001; Sandbach, 1985; Barnes e Griffin, 1997; Frede, 1997; Long, 1998). Essas dificuldades na história dos textos de Aristóteles ajudam a explicar a transmissão de algumas obras não-autênticas, assim como a perda de algumas obras autênticas. Mas elas também ajudam a explicar outra característica digna de nota do *corpus* aristotélico: uma certa quantidade do que tratamos como uma única obra não foi proposta por Aristóteles na sua presente forma (isso é evidente na *Metafísica* e pode ser verdadeiro na *Política*) e é possível que nenhuma parte delas tenha sido revisada por Aristóteles.

Protrepticus

Temos três catálogos antigos das obras de Aristóteles: o de Diógenes Laércio (provavelmente do século III d.C.), o de “Anonymus Menagii” (provavelmente Hesíquio de Mileto, século V d.C.) e um que está presente em dois escritores árabes do século XVIII, que é atribuído a um certo “Ptolomeu” (cuja identificação permanece em disputa). Em todos esses, há referência a uma obra chamada *Protrepticus*, que não existe mais. Um *protrepticus logos* (do qual temos outros exemplos antigos) é uma fala ou discurso (*logos*) que visa a fazer com que o leitor se volte (*tre-*

po) para (*pro*) um certo tipo de vida. Há referências explícitas a isso em Stobaeo (segunda metade do século V d.C.) e em muitos comentadores aristotélicos. A partir deles, sabemos que o *Protrepticus* foi endereçado a Themison, um rei de Chipre que o encoraja à filosofia. Nossas fontes também remetem a um argumento aí presente que diz, de modo aproximado, que para se estabelecer racionalmente a questão de se alguém deve filosofar, é preciso investigar se a filosofia existe e se ela deve ser perseguida. Porém, essa investigação já é ela mesma uma forma de filosofar, de tal modo que se está racionalmente sendo impelido a filosofar.

Houve relativamente pouco avanço no estabelecimento do texto do *Protrepticus*. Em 1869, entretanto, Ingram Bywater fez a sugestão decisiva de que os Capítulos 5-12 do *Protrepticus* do neoplatônico Iamblichus (c.250-330 d.C.) contêm trechos extensos do *Protrepticus* de Aristóteles.³ Em 1961, Ingemar Düring publicou uma reconstrução do texto do *Protrepticus* de Aristóteles fortemente baseado em Iamblichus. Düring isola de Iamblichus mais de 5.000 palavras que ele sustenta poderem ser aceitas como fragmentos provavelmente genuínos do *Protrepticus* de Aristóteles. Os especialistas não estão de acordo sobre o quão segura é a atribuição desses textos a Aristóteles, mas é geralmente aceito que Iamblichus preservava grande parte do material autêntico.⁴ Os especialistas também concordam que o *Protrepticus* é uma obra da juventude de Aristóteles e que alguns fundamentos razoáveis foram aventados para datá-lo em torno de 350 a.C. (Aristóteles nasceu em 384 a.C., chegou em Atenas por volta dos 17 anos para estudar na Academia de Platão e lá permaneceu até a morte deste, em 347 a.C.) Na discussão do *Protrepticus* a seguir, aceitarei os fragmentos dos Capítulos 6-12 de Iamblichus como sendo genuinamente de Aristóteles, mesmo que o

debate não tenha sido ainda estabelecido de forma conclusiva. Dado que o caso para a autenticidade desses fragmentos é forte o suficiente para persuadir muitos bons especialistas e dado também que o *Protrepticus* foi pouco discutido nos últimos 40 anos, parece razoável tentar colocá-lo em diálogo com outros escritos éticos.

Ética Eudêmia e Ética Nicomaqueia

A *Ética Nicomaqueia* contém dez livros, enquanto a *Ética Eudêmia* contém oito (alguns editores juntam o que outros tratam como Livro VII e VIII para somar sete livros no total). Há três livros compartilhados ou “livros comuns”: *EE* IV = *EN* V (sobre a justiça), *EE* V = *EN* VI (sobre a virtude intelectual) e *EE* VI = *EN* VII (sobre o prazer). Os livros comuns incluem assim dois dos livros mais discutidos no pensamento ético aristotélico: aquele sobre a virtude intelectual, incluindo suas discussões sobre a “sabedoria prática” (*phronesis*), e aquele sobre o prazer, incluindo sua discussão sobre a incontinência ou *akrasia*. A partir de Aspásio (o autor do primeiro comentário que chegou até nós sobre a ética de Aristóteles, escrito na primeira metade do século II d.C.), a *Ética Nicomaqueia*, contendo os livros comuns, foi o centro das atenções (a situação antes de Aspásio é mais controversa). Como Anthony Kenny (1978, p. 1) assinala: “desde a Idade Média, vemos surgir comentários à *Ética Nicomaqueia* aproximadamente a cada década; a *Ética Eudêmia* recebeu apenas quatro comentários em toda a sua história”.⁵ Com efeito, a *Ética Nicomaqueia*, com os livros comuns, pode ter sido o texto mais analisado na história da filosofia ocidental. A *Ética Eudêmia*, apesar de alguns trabalhos recentes, permanece comparativamente negligenciada. Há, por exemplo, poucas – se é que há – edições modernas da *Ética Eudêmia*

que apresentam seu texto integral junto com os livros comuns.

No século XIX, sob a influência de Schleiermacher e Spengel, os especialistas geralmente sustentaram que a *Ética Eudêmia* não era autêntica. Entretanto, no século XX, sua autenticidade foi defendida por Case e, de modo mais influente, em 1923, por Werner Jaeger em *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development* (esta foi uma obra seminal para o desenvolvimento dos estudos de Aristóteles, e discutirei algumas das ideias de Jaeger mais adiante).

Mesmo entre aqueles que aceitaram a autenticidade da *Ética Eudêmia*, com frequência se sustentou que:

- a) ela é anterior à *Ética Nicomaqueia*;
- b) a *Ética Nicomaqueia* é, de longe, a obra filosoficamente superior;
- c) os livros comuns pertencem originalmente à *Ética Nicomaqueia* (embora houvesse mais desacordo sobre esse ponto do que com relação aos dois primeiros).

Contudo, em 1978, Anthony Kenny desafiou essas três afirmações, apelando para a evidência interna, para a evidência sobre o conhecimento dessas obras por outros escritos, para a análise estilométrica (estudo quantitativo de características do estilo) e para argumentos sobre o seu conteúdo filosófico. Kenny sugeriu que a *Ética Eudêmia* com os livros comuns era a obra ética canônica de Aristóteles. A *Ética Nicomaqueia* foi formada pela transferência dos livros comuns da *Ética Eudêmia* para complementar um texto truncado ou um conjunto incompleto de lições que constituíam a *Ética Nicomaqueia* sem esses livros.

A reação dos especialistas à obra de Kenny é mista: ele persuadiu poucos de que a *Ética Nicomaqueia* é anterior à *Ética Eudêmia*, mas uma maioria pensa agora que os livros comuns faziam originalmen-

te parte da *Ética Eudêmia*.⁶ Entretanto, filósofos e especialistas ainda tomam a *Ética Nicomaqueia* como o seu foco predominante. Na discussão que segue, assumirei que a *Ética Eudêmia* é genuína e considerarei algumas das questões que surgem a partir da leitura dos seus cinco livros em conjunto com os três livros comuns.

Magna Moralia

Finalmente, voltemo-nos à *Magna Moralia*. Ela é apresentada em dois grandes livros (o primeiro tem 34 capítulos e o segundo 17) e é praticamente do tamanho da *Ética Eudêmia* sem os livros comuns. Sua estrutura e o conteúdo aproximam-se aos da *Ética Nicomaqueia*, porém, mais ainda aos da *Ética Eudêmia*. Não há comentários antigos ou medievais conhecidos sobre ela, e a *Magna Moralia* sofreu ainda mais negligência do que a *Ética Eudêmia*.

Também há consideravelmente mais dúvidas sobre a sua autenticidade. No século XIX, Schleiermacher, de maneira excêntrica, sustentou que essa era a única obra autêntica de Aristóteles. Sua autenticidade foi rejeitada por Jaeger, Walzer, Brink e, mais recentemente, por Kenny e Rowe. Ela foi aceita como genuína, ao menos em partes importantes, por von Arnim, Dirlmeier (ao mudar de opinião) e, mais recentemente, por Düring e Cooper.⁷

Os críticos têm chamado a atenção especialmente para:

- a) características de estilo que não parecem aristotélicas e, em alguns casos, são indicativas de uma origem latina (por exemplo, a terminologia, que se alega ser derivada de Teofrasto ou dos estoicos);
- b) referências internas inconsistentes com a escrita de Aristóteles;

- c) inconsistência com outras ideias de Aristóteles, principalmente a teologia do Livro XII da *Metafísica*;
- d) uma forte semelhança com partes dos textos, sobretudo da *Ética Eudêmia* e da *Ética Nicomaqueia* (incluindo algumas citações), que sugerem que o autor da *Magna Moralia* esteja resumindo-as e condensando-as.

Argumentos contrários foram construídos pelos defensores da *Magna Moralia*, e talvez uma defesa plausível sugira que ela é apenas em parte aristotélica. John Cooper, por exemplo, sugere que a *Magna Moralia* pode muito bem ser as anotações revisadas de um aluno, feitas a partir de um conjunto de aulas proferidas por Aristóteles talvez anteriormente à *Ética Eudêmia* e à *Nicomaqueia* (outros defensores da *Magna Moralia* pensam que ela está baseada em um texto incompleto escrito por Aristóteles que foi editado e adicionado, algumas vezes talvez com bastante intensidade, por um peripatético tardio). Com relação a esse ponto, creio que há evidências insuficientes para decidir definitivamente entre tal opinião e a sugestão dos críticos de que a *Magna Moralia* é um exemplar da ética aristotélica produzido por um peripatético tardio, em algum momento desde o tempo em que Teofrasto foi chefe do Liceu (322-285 a.C.) até a segunda metade do século II a.C.

Quer aceitemos ou não, ao menos parcialmente, a autenticidade da *Magna Moralia*, esta parece ser uma obra com independência e coesão dos seus pontos de vista em grau menor que a *Ética Eudêmia*, a *Ética Nicomaqueia* ou o *Protrepticus*. De qualquer forma, os trabalhos recentes mais interessantes sobre a *Magna Moralia* consistem em análises meticolosas do modo sutil em que se pensa que o tratamento de muitas questões éticas difere daquele da *Ética Eudêmia* e da *Ética Nicomaqueia*. Em razão disso, e porque é mais difícil dizer

com certeza quais diferenças incorporam as concepções de Aristóteles, focarei minha discussão no restante deste capítulo na *Ética Eudêmia* e no *Protrepticus*.⁸

O desenvolvimentismo de Jaeger

O livro de 1923 de Jaeger foi um marco no estudo de Aristóteles. Antes disso, era comum as obras de Aristóteles serem lidas como formando um sistema único e elaborado. Jaeger argumentou que, em vez disso, podemos traçar um desenvolvimento ou uma evolução no pensamento aristotélico. Em particular, Jaeger encontra três estágios em uma trajetória de afastamento constante de Platão. Em relação à *Metafísica*, no primeiro estágio, cronologicamente anterior, Aristóteles aceitou a metafísica de Platão, incluindo as formas platônicas transcendentais e a imortalidade da alma entendida de uma maneira fortemente dualista. Ao mesmo tempo, Aristóteles fez um trabalho independente em lógica que, resumidamente falando, estava em tensão com a metafísica platônica. No segundo estágio, mais crítico, Aristóteles rejeita a existência das Formas Platônicas, mas ainda vê a si mesmo como “o renovador da filosofia suprassensível de Platão”. A filosofia primeira estuda agora não as formas, mas a substância separada, não sensível, imutável e eterna que é deus ou o motor imóvel do livro Lambda da *Metafísica*. No estágio final, Aristóteles amplia a sua concepção de filosofia primeira para incluir o estudo das substâncias sensíveis como uma parte do estudo do ser como tal. Nesse estágio, o interesse de Aristóteles pela pesquisa empírica, com a compilação das constituições das cidades gregas e a lista das vitórias olímpicas, ocupa uma parte cada vez maior da sua obra.

Do mesmo modo, Jaeger encontra três estágios no pensamento ético de Aris-

tóteles, e esses estágios são marcados por sua mudança na concepção de *phronesis*. (Ela é geralmente apresentada como “sabedoria prática” nas traduções da *Ética Nicomaqueia*. Como é uma questão importante saber se o que Aristóteles compreende por *phronesis* muda ao longo de sua carreira, deixarei essa expressão sem tradução.) O *Protrepticus* pertence ao “período platônico tardio” de Aristóteles; na *Ética Eudêmia*, encontramos o “platonismo reformado” e, na *Ética Nicomaqueia*, o “aristotelismo tardio” (Jaeger, 1962, p. 231). Segundo Jaeger, no *Protrepticus*, Aristóteles aceita a existência de formas platônicas, e a *phronesis* aqui é a única faculdade intelectual relevante para a conduta prática. Ela é entendida de maneira “puramente platônica” como “conhecimento filosófico como tal” (1962, p. 81-82). *Phronesis* é uma faculdade peculiar que apreende as regras ou os padrões eternos dados pelas formas. O ramo da filosofia que diz respeito à prática e à conduta é, assim, uma espécie de ciência teórica – a ciência política – que pode ser tão exata quanto a geometria. No segundo período, o da *Ética Eudêmia*, Aristóteles abandonou as formas platônicas. A *phronesis* ainda captura a realidade e o valor supremos, mas esses são agora deus na forma de motor imóvel suprassensível (1962, p. 239). É esse conhecimento de deus que fornece a norma para a conduta. E, embora Aristóteles tenha aqui uma visão mais favorável da função da experiência na reflexão sobre questões de conduta, nenhum contraste é traçado entre tal conhecimento ou entendimento e as ciências exatas.

Esse contraste é o *leitmotiv* do último estágio do pensamento ético de Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*, a qual torna temática sua rejeição às ideias centrais do *Protrepticus*. A *Ética Nicomaqueia* é uma “retratação pública” das concepções presentes no *Protrepticus*. Nela Aristóte-

les distingue a *phronesis* das faculdades teóricas: ela é uma faculdade prática relacionada ao que é eticamente desejável e benéfico para o agente. Ela não tem “as coisas mais valiosas e supremas do universo como seu objeto e (...) não é uma ciência” (1962, p. 83). A “ciência” política é, assim, claramente oposta às ciências exatas; suas proposições não podem ser universais e informativas, nem suas inferências são imunes a exceções (1962, p. 85).

O quadro apresentado por Jaeger foi bastante criticado: G.E.L. Owen apresentou uma concepção influente nos anos 1960, descrevendo um Aristóteles que se move de uma oposição inicial radical a Platão para concepções posteriores que têm profundas afinidades platônicas. Outros esboçaram concepções distintas de desenvolvimento, enquanto alguns sugeriram que o costume de Aristóteles de revisar repetidamente o material precedente ao longo de sua carreira torna qualquer hipótese desenvolvimentista precária.⁹ A despeito da avaliação final que se pode fazer dos detalhes da obra de Jaeger, ela tem, creio eu, ao menos dois aspectos de contínuo significado para o estudo da ética de Aristóteles. Em primeiro lugar, isso nos encoraja a manter viva a possibilidade de que há distintas – e, talvez, fundamentalmente inconsistentes e diferentes – visões nos escritos éticos de Aristóteles. Em segundo lugar, Jaeger enfatiza corretamente a concepção aristotélica do tipo de conhecimento possível em questões de conduta, incluindo a faculdade que alcança e a sua exatidão, bem como o lugar de tal conhecimento em uma vida boa ou feliz. Examinarei essas questões no restante do capítulo.

PROTREPTICUS

Não procurarei nem mesmo esboçar em linhas gerais os conteúdos e argumen-

tos do *Protrepticus*; pretendo, em vez disso, focar os pontos de possível divergência desta com as demais obras de Aristóteles, não dando atenção aos vários pontos de sobreposição e continuidade. Mesmo se, em última análise, a rejeitamos, a interpretação de Jaeger do *Protrepticus* permanece uma boa maneira de avançar em algumas das suas questões centrais. De acordo com Jaeger, no *Protrepticus*, Aristóteles continua a seguir as teses platônicas acerca da *phronesis*, segundo a qual se trataria de um “conhecimento teórico do ser suprassensível e do *insight* moral prático”. Ela é “conhecimento do ser verdadeiro [que] foi de fato um conhecimento das normas puras por referência às quais um homem deve ordenar a sua vida” (Jaeger, 1962, p. 239, p. 83). O *Protrepticus* está de acordo com Platão ao “basear a ação ética inteiramente no conhecimento do ser” (Jaeger, 1962, p. 84). Não está totalmente claro o quão forte pretende ser essa afirmação de Jaeger. Consideremos, entretanto, uma versão particularmente robusta dessa afirmação: a única disposição intelectual suficiente para agir virtuosamente ou corretamente é constituída pelo melhor tipo de apreensão ou compreensão de universais.¹⁰

Poderíamos ficar admirados de Platão mesmo ter sustentado essa concepção. Se ele sustenta, como Aristóteles tipicamente o faz, que diferentes faculdades estão relacionadas a diferentes objetos, então parece difícil ver como ele poderia sustentar a versão robusta da tese. As ações e as coisas que elas envolvem – por exemplo, esse homem, aquela espada – são particulares antes que universais e, como tais, requerem uma faculdade capaz de apreender particulares. Mesmo que esses particulares tenham propriedades não sensíveis, tais como ser justo, eles também têm propriedades sensíveis que são centrais para a sua identificação e individuação. Assim, torna-se uma necessidade para juízos baseados na percepção entrar,

de alguma forma, nas decisões sobre o que fazer, o que requer uma maneira de apreender a verdade baseada na percepção em acréscimo a um conhecimento teórico de universais.

Ora, pelo menos em alguns diálogos, Platão parece pensar que, uma vez que alguém apreende os primeiros princípios éticos relevantes, ele terá, facilmente e sem exceção, alcançado juízos particulares corretos. No *Eutífron*, por exemplo, como uma boa definição de piedade está dada, Sócrates será capaz de “dizer que qualquer ação sua ou de outros que é dessa espécie é piedosa; e se ela não é dessa espécie, ela não o é” (6E6-7). No *Protágoras*, a posse da arte de medir, que é uma espécie de conhecimento, “ao mostrarmos a verdade, traria paz à nossa alma, fundando-a na verdade, e salvaria a nossa vida” (356D8-E2). Essa arte, por nos permitir medir o bem e o mal ligados a diferentes tipos de ação, possibilita-nos tomar as decisões certas, mesmo nos casos difíceis e confusos.¹¹ Na *República*, Platão não parece tão certo de que o conhecimento dos universais, ou seja, o conhecimento das formas, garantirá a correção dos juízos particulares e parece mais inclinado a pensar que tal conhecimento precisará de complementação a fim de produzir juízos particulares que possam, talvez na melhor das hipóteses, ser tais que tipicamente tenham um alto grau de exatidão (por exemplo, *República* 472-3B, 500B-501C, 516-20C, 539E-540A e 592AB).

Entretanto, é verdade que Aristóteles despende uma grande energia na *Ética Eudêmia* V = *Ética Nicomaqueia* VI para distinguir a *phronesis*, caracterizada como a virtude que faz com que alguém delibere bem com relação ao que é bom (EN VI.5. 1140a24-8, 1140b20-30), do conhecimento teórico, ou seja, do conhecimento ou entendimento (*episteme*) e da sabedoria (*sophia*).¹² Jaeger faz a importante sugestão de que a diferença ética mais importante

entre a obra madura de Aristóteles e a de Platão, assim como a do jovem Aristóteles, é que Aristóteles finalmente separa a *phronesis* do conhecimento teórico e do conhecimento filosófico e estabelece a independência de cada um deles. É a essa ideia e a algumas questões a ela relacionadas que quero atentar no restante da minha discussão do *Protrepticus*. Embora a concepção do próprio Jaeger possa ser insatisfatória, as questões continuam sendo importantes e requerem, penso eu, mais pesquisa.¹³

Uma das características mais notáveis do *Protrepticus* é que parece faltar separação e independência entre o conhecimento teórico e a virtude que é responsável pela boa deliberação. Consideremos a seguinte passagem (uma vez que o *Protrepticus* permanece sendo pouco lido, vou apresentá-la na íntegra):

Aqueles que devem ser bons doutores ou treinadores devem ter um conhecimento geral da natureza, e assim os bons legisladores também devem ter experiência sobre a natureza – e, de fato, muito mais que o primeiro (...) pois, assim como nas artes produtivas as melhores ferramentas foram descobertas a partir da natureza, como, por exemplo, na arte da construção o fio de prumo, a régua e o compasso – porque alguns vêm da água, outros da luz e outros dos raios do sol (...) da mesma maneira o político deve ter certos traços limites tomados da própria natureza e da verdade, em relação aos quais ele julgará o que é justo, o que é nobre, o que é benéfico (...) Ninguém, no entanto, que não tenha praticado filosofia [*philosophesanta*] e não tenha conhecido a verdade é capaz de fazer isso. Além disso, nas outras artes e nos demais ofícios, as pessoas não tomam as suas ferramentas e seus mais exatos raciocínios a partir de coisas primárias e assim chegam a algo que se aproxima do conhecimento: elas os tomam a partir do que é dado de segunda ou terceira mão ou a uma distância remota, baseando seus raciocínios na experiência. Apenas o filósofo imita as coisas

exatamente como elas são [*auton ton akribon*], pois ele é um espectador delas e não de imitações (...) Mas é claro que apenas ao filósofo entre os homens práticos pertencem as leis estáveis e as ações corretas e nobres [*orthai kai kalai*]. Somente ele vive olhando para a natureza e o divino. Como um bom timoneiro, ele amarra os princípios da sua vida ao que é eterno e imutável, faz disso o seu porto seguro e vive como seu próprio senhor.¹⁴

Há duas características especialmente notáveis dessa passagem.¹⁵ Em primeiro lugar, Aristóteles parece sustentar que apenas um filósofo pode ser um legislador ou político. A razão para isso é que uma boa legislação e um bom governo devem ser baseados na filosofia (*philosophia*, 84.18-19, cf. 85.1-2), ou seja, no conhecimento teórico (*episteme theoretike*) das “coisas exatas nelas mesmas” (74.1-2 [B69], 85.8-9). Em segundo lugar, por razões similares, apenas um filósofo realiza ações corretas e nobres. À primeira vista, essas afirmações parecem estar em tensão profunda com as concepções de Aristóteles, por exemplo, na *Ética Eudêmia*, na *Ética Nicomaqueia* e também na *Política*.

Sobre um ponto relacionado a este, uma segunda passagem mostra que o valor e a importância dados à filosofia no *Protrepticus* é surpreendentemente alta e, de maneira correspondente, a avaliação dos projetos de vida e das atividades não filosóficas é muito baixa:

Alguém poderá pensar que todas as coisas que aparecem como grandiosas para os homens não passam de mera fachada; assim, se diz com elegância que o homem não é nada e que nada do que é humano é estável. A força, o tamanho e a beleza são risíveis e não têm nenhum valor (...) Honras e reputação, coisas invejadas mais do que outras, são indescritivelmente sem sentido, pois, para aquele que vislumbra o que é eterno, parece tolo levar essas

coisas a sério. O que há entre as coisas humanas que seja grandioso ou duradouro? É devido à nossa fraqueza, penso eu, e à curta duração das nossas vidas que até mesmo isso pareça grandioso. Quem, olhando para esses fatos, pensará que é feliz e abençoado se, desde o início, todos nós (como se diz nos ritos de iniciação) somos moldados pela natureza como que por punição? (...) Nada divino ou abençoado pertence aos humanos, exceto uma única coisa que deve ser tomada seriamente – na medida em que há em nós intelecto [*nou*] e *phronesis*: apenas ela, dentre o que possuímos, parece ser imortal, apenas isso é divino (...) Pois o intelecto é deus em nós – como já foi dito por Hermotimo ou Anaxágoras – e a vida mortal contém alguma porção de deus. Devemos, portanto, ou filosofar ou dizer adeus à vida e então partir, uma vez que todas as demais coisas parecem ser sem sentido e frívolas. (77.13-79.2, B104-10)¹⁶

Também essa passagem parece estar em tensão com outras obras éticas e políticas de Aristóteles.

Não é meu propósito tentar estabelecer aqui o quão longe podem ir os conflitos reais no pensamento de Aristóteles, mas discutirei alguns pontos de tensão aparente. Isso é tudo o que pode ser feito, já que as controvérsias interpretativas permeiam ambos os lados da comparação. Na medida em que oferecemos uma leitura “deflacionária” das passagens do *Protrepticus*, é mais fácil colocá-las todas em acordo com as outras obras de Aristóteles, e essas outras obras podem elas mesmas ser interpretadas de maneira a serem aproximadas do *Protrepticus* compreendido de um modo mais forte. Essas dificuldades são especialmente urgentes, uma vez que, em relação às questões sobre a natureza da *phronesis* e o lugar da filosofia na vida boa ou feliz nas éticas *Eudêmia* e *Nicomaqueia*, há um amplo e profundo desacordo entre os especialistas.

Assim, todas as observações só podem ser totalmente introdutórias.

Porém, para começar com o *Protrepticus*, poderíamos primeiramente ficar surpresos em relação ao peso dessas passagens. O *Protrepticus* é uma obra direcionada a uma audiência mais geral que os escritos da escola, tendo também a intenção explícita de persuadir os leitores a buscar uma vida filosófica (ou, pelo menos, mais filosófica). Assim, poder-se-ia esperar um certo exagero retórico, com

as vantagens da filosofia sendo pintadas em cores vivas. O perigo dessa estratégia interpretativa é que ela torna muito fácil interpretar mal as aparentes alegações de Aristóteles em favor do que pensamos que ele deveria dizer, de acordo com nossos juízos de plausibilidade, ou o que ele diz em outros lugares. Em todo caso, mesmo que tais ajustes tenham de ser feitos no final do processo, devemos começar com uma simples leitura do texto.

(1) Para começar, Aristóteles afirma na primeira passagem que apenas as ações do filósofo são “corretas [orthai] e nobres [kalai]”.¹⁷ Uma vez que ser nobre é uma condição necessária para ser virtuoso, apenas o filósofo age virtuosamente e é virtuoso, ou age justamente e é justo. Aristóteles também torna clara a razão para essa restrição surpreendente. O agente deve conhecer a verdade sobre o justo (*dikaion*), o nobre (*kalon*) e o bom ou benéfico (*sumpheron*, 84.24-85.2) e deve conhecer essas coisas eternas e imutáveis (85.22) da melhor maneira, ou seja, da maneira filosófica e acurada.¹⁸ Nas *Éticas Eudêmia* e *Nicomaqueia*, as virtudes são divididas naquelas do caráter (*ethikai*) e do intelecto (*dianoetikai*) (EE II.1.1220a4-5; EN I.13.1103a3-7). No Capítulo 1 do livro comum EE V = EN VI, Aristóteles divide a parte racional da alma em duas: uma que concerne às coisas invariáveis e outra que concerne às coisas variáveis. A primeira é a parte científica ou o entendimento (*epistemikon*), enquanto a outra é a calculativa (*logistikon*), ou seja, a que concerne à deliberação (*bouleusis*) (EN VI.1.1139a1-16). A virtude da primeira é a sabedoria (*sophia*), enquanto a *phronesis* é a virtude da segunda. A sabedoria e os seus componentes, como o entendimento (*episteme*), não são necessários para as virtudes do caráter ou para a *phronesis*, ao passo que a *phronesis* e as virtudes do caráter requerem-se mutuamente. A posse da *phronesis* e das virtudes do caráter é suficiente para ser virtuoso e justo.

Esse quadro é complicado pelo fato de que Aristóteles parece reconhecer duas diferentes espécies (ou empregos) de uma importante disposição em razão da qual a alma apreende a verdade, a saber, o intelecto (*nous*). Há um tipo teórico de intelecto ou emprego deste que consiste na apreensão própria dos primeiros princípios das ciências, ou seja, uma apreensão dos primeiros princípios. Mas há também uma espécie de intelecto prático ou emprego deste que está pelo menos intimamente relacionado com a *phronesis* entendida como virtude da parte deliberativa. Alguns especialistas pensam que o intelecto prático funciona de forma a derivar uma apreensão de universais a partir de particulares. Outros sustentam que a função do intelecto prático é reconhecer os particulares relevantes para a deliberação como sendo de uma certa espécie. Contudo, mesmo na primeira interpretação, a maneira como uma pessoa que tem *phronesis* apreende universais éticos pode diferir muito da apreensão de universais de alguém que tem sabedoria (*sophia*): ela pode, por exemplo, carecer da estrutura e organização de uma ciência propriamente aristotélica. Poucos especialistas pensam que a *Ética Eudêmia* ou a *Nicomaqueia* exijam que se tenham as virtudes intelectuais de um filósofo a fim de ser virtuoso ou justo, ou agir virtuosa ou nobremente.¹⁹

(2) Essa primeira passagem também alega que uma pessoa não pode ser legisladora (84.13) sem possuir a mesma espécie de conhecimento filosófico do que é justo, nobre e bom. Também isso parece estar em profunda tensão com as concepções de Aristóteles presentes em outros lugares. Em primeiro lugar, no livro comum EE V = EN VI, Aristóteles afirma que a *phronesis* e a habilidade política ou de estadista (o conhecimento do bom político) constituem o mesmo estado psíquico, mas diferem no ser ou

na definição (EN VI.8.1141b23-1142a11). De modo aproximado, a *phronesis* concerne primeiramente aos bens realizáveis através da ação para o próprio indivíduo, enquanto a habilidade política concerne primeiramente aos bens realizáveis através da ação para a cidade como um todo. Embora a habilidade política possa ter assim uma certa espécie de generalidade que não é encontrada na *phronesis*, Aristóteles não diz que ela se aproxima da estrutura de uma ciência aristotélica ou que ela envolve uma melhor apreensão dos primeiros princípios relevantes. Então, considerações similares a essas notadas em (1) sobre a *phronesis* nos livros comuns poderiam ser aplicadas à habilidade política.²⁰

Em segundo lugar, na cidade ideal da *Política*, todos os cidadãos participam do governo em termos iguais, e essa igualdade no que diz respeito ao poder político é justificada pelo fato de que todos os cidadãos são igualmente virtuosos. Todavia, poucos cidadãos serão filósofos, e Aristóteles não sugere que aqueles que são filósofos devam ter autoridade política extra. Fazer o melhor ao governar uma cidade não requer nada mais do que a *phronesis* e as virtudes de caráter, ou seja, não requer educação filosófica.²¹

Por fim, em um ponto relacionado a este, na *Ética Nicomaqueia* e na *Política*, Aristóteles frequentemente exclui variadas espécies de conhecimento teórico como algo que o político não precisa ter. Por exemplo, com relação ao estudo da psicologia, Aristóteles observa que “o estudante de política deve estudar a alma e deve estudá-la com esses objetivos em vista [questões sobre a felicidade na medida em que ela é uma atividade da alma], e fazer isso até o ponto em que é o suficiente para as questões que estamos discutindo, pois uma maior precisão [*exakriboun*] talvez seja algo mais trabalhoso do que aquilo que o nosso propósito requer” (EN I.12.1102a23-6).²²

(3) Nossa segunda passagem de lamblichus fornece um tratamento notavelmente pessimista da bondade de uma vida não-filosófica e do valor das atividades não-filosóficas e dos bens simples. A única coisa na vida humana que é um bem importante é o intelecto e a *phronesis* (78.13-14). No contexto, parece claro que esse estado cognitivo é o mesmo tipo de apreensão das coisas imutáveis e eternas às quais se refere a passagem anterior.

Dado o forte contraste em questão entre o intelecto e a *phronesis* e “todas as demais coisas”, essa passagem pode sugerir que o único componente da felicidade completa ou da vida mais feliz é esse tipo de conhecimento teórico. No entanto, não é em relação a isso que a passagem do *Protrepticus* difere mais nitidamente da concepção de Aristóteles em outros lugares. Ele não diz explicitamente aqui que as ações justas e virtuosas não fazem parte da vida feliz. Sua posição, entretanto, parece ter a consequência de que uma vida sem a filosofia tem pouco valor. Isso não o compromete com a ideia de que uma vida de ações virtuosas tem pouco valor, uma vez que, como vimos, o *Protrepticus* parece sustentar que a ação virtuosa requer o conhecimento filosófico. Porém, a afirmação de que uma vida sem o conhecimento filosófico é de pouco valor está em profunda tensão com as concepções de Aristóteles em outros lugares. Na *Ética Nicomaqueia*, ele sustenta que a vida da virtude prática sem a virtude teórica é feliz “de maneira secundária” (EN X.8.1178a9-10). Esta é também a opinião da *Política* de que a vida da virtude prática, mesmo que não seja a melhor vida, é uma boa vida. A passagem do *Protrepticus* poderia sugerir uma afirmação ainda mais forte: a de que as ações que expressam virtude prática, ainda que ocorram na vida do filósofo e tenham valor positivo, não têm um lugar proeminente naquela vida nem contribuem significativamente para a sua felicidade.²³

Essa breve análise deixa-nos com questões urgentes que precisam de respostas. Em primeiro lugar, as diferenças aparentes são realmente genuínas? Mesmo se

aceitamos que os fragmentos do *Protrepticus* (ou ao menos aqueles aos quais fizemos referência aqui) são de Aristóteles, podemos pensar que uma investigação

mais cuidadosa mostrará que não há realmente um sério desacordo entre eles e as obras posteriores que consideramos.

Em segundo lugar, se pensamos que ao menos algumas dessas diferenças são genuínas, precisamos explicá-las: precisamos justificar filosoficamente por que Aristóteles preferia uma à outra (e, de preferência, que seja uma justificação que não torne a concepção anterior um simples erro a ser superado). Em especial, se aceitamos essas diferenças, devemos tentar ler *Ética Eudêmia* V = *Ética Nicomaqueia* VI à luz das passagens do *Protrepticus*. Por que Aristóteles precisa desenvolver o tratamento de uma faculdade da *phronesis* que não é nem uma espécie nem o gênero da sabedoria? Que função ela cumpre que não lhe foi dada anteriormente? À luz do valor que o *Protrepticus* confere ao conhecimento teórico como um bem a ser possuído, o que fundamenta o valor da *phronesis*, uma vez que ela é uma faculdade separada? Por fim, por que Aristóteles depois chega à conclusão de que o conhecimento teórico não é necessário para uma vida de virtude prática? A *phronesis* exerce nessa última concepção

a mesma função que o conhecimento teórico requerido no *Protrepticus*, ou Aristóteles pensa que tal função não é mais necessária para uma vida de virtude prática ou para a felicidade? Essas questões ainda precisam de respostas, mesmo que rejeitemos completamente o desenvolvimentismo de Jaeger. Tal investigação é de uma importância considerável e ainda está em seu estágio inicial.

ÉTICA EUDÊMIA

Também é verdade, creio eu, que uma investigação filosófica séria da *Ética Eudêmia* está em seu estágio inicial. Embora muitas passagens tenham sido discutidas na literatura, as discussões são geralmente apenas um complemento das análises de passagens da *Ética Nicomaqueia* – e poucos tentaram ler a *Ética Eudêmia* juntamente com os livros comuns como um todo. Aqui, quero apenas mencionar algumas das diferenças aparentes mais discutidas entre os livros exclusivos da *Ética Eudêmia* e aqueles da *Ética Nicomaqueia*.

(1) É controverso se Aristóteles sustenta uma concepção monista ou pluralista da felicidade na *Ética Nicomaqueia*, ou seja, se ele pensa que a felicidade consiste em apenas um bem ou em mais de um tipo de bens. Em particular, alguns pensaram, especialmente à luz dos elogios dados por Aristóteles à vida contemplativa no Livro X, Capítulos 7-8, que ele sustentava que a vida mais feliz consiste em contemplar tanto quanto for possível. Também se discute se Aristóteles endossa um conhecimento teórico da felicidade no Livro X, se esta é uma posição que perpassa toda a *Ética Nicomaqueia* ou se ele defende uma visão pluralista em outro lugar dessa obra.²⁴

Entretanto, foi de certa forma menos controverso (ainda que não seja unanimemente aceito) que na *Ética Eudêmia* Aristóteles adota uma concepção pluralista da felicidade que inclui todas as virtudes, tanto as intelectuais quanto as do caráter e, no interior das primeiras, tanto as práticas quanto as teóricas. No final do argumento da função própria no Capítulo 1 do Livro II da *Ética Eudêmia*, Aristóteles conclui:

(*continua*)

(continuação)

Ora, uma vez que há um acordo de que a felicidade é algo completo e de que uma vida pode ser completa ou incompleta – e isso vale também para a virtude (em um caso, ela é o todo; em outro, uma parte) – e a atividade do que é incompleto é em si mesmo incompleto, a felicidade deve ser a atividade de uma vida completa de acordo com a virtude completa. (1219a35-9)

E um pouco depois, nesse mesmo capítulo, Aristóteles parece sugerir que a virtude completa inclui tanto a prática quanto a teórica:

Assim como o bem-estar físico é feito das virtudes das muitas partes, o mesmo ocorre com as virtudes da alma, na medida em que ela é um todo completo. A virtude é de dois tipos, virtudes do caráter e virtudes intelectuais, pois valorizamos não apenas o justo, mas também o inteligente e o sábio [*sophous*]. (II.1.1220a2-6)²⁵

Além disso, pode não haver nada na *Ética Eudêmia* que corresponda à afirmação do Livro X da *Ética Nicomaqueia* (ao menos não como ela é entendida por alguns intérpretes) segundo a qual a vida mais feliz consiste em tanta contemplação quanto for possível. Pensou-se algumas vezes que o capítulo que fecha a *Ética Eudêmia* (VIII.3) faz uma afirmação similar em força à seguinte passagem:

Aquela escolha, então, e a posse dos bens naturais – sejam bens do corpo, riqueza, amigos ou outras coisas – produzirão ao máximo a contemplação de deus e essa escolha ou posse é a melhor; este é o mais nobre padrão, e o que quer que por excesso ou deficiência afaste alguém da contemplação e do serviço a deus é ruim; um homem possui isso em sua alma e este é o melhor padrão para a alma – perceber a parte irracional da alma, como tal, o menos possível. (1249b16-23)

Contudo, de acordo com uma interpretação proeminente e plausível dessa passagem, estão sendo discutidas apenas as escolhas dos bens nos casos em que uma exigência das virtudes práticas de justiça, coragem, temperança, etc., já foi feita. Segundo essa leitura, a passagem pede para maximizar a contemplação apenas depois que essas exigências já foram satisfeitas. Não fica claro quanto tempo as exigências éticas absorvem, mas isso não parece atribuir à contemplação uma função dominante.

Se aceitamos a cronologia *Protrepticus* – *Ética Eudêmia* – *Ética Nicomaqueia* e pensamos que tanto o *Protrepticus* quanto a *Ética Nicomaqueia* dão uma predominância consideravelmente maior à contemplação, então parece que Aristóteles muda de opinião duas vezes. Se acrescentamos a isso uma ideia à qual voltarei adiante de que a *Ética Eudêmia* é mais certa do que a *Nicomaqueia* quanto ao fato de que a investigação ética assemelha-se à rigorosa investigação teórica, a situação fica ainda mais complicada. Por mais próxima que a investigação ética possa ser da teórica, não é natural esperar que um valor maior seja conferido à contemplação? Porém, se a reflexão ética é menos claramente distinta da investigação teórica, então nos sentimos menos pressionados a ver uma vida puramente contemplativa como candidata à melhor vida possível. Além disso, se for assim, precisaremos de uma interpretação da *phronesis* no livro comum *EE* V = *EN* VI, da função que ela desempenha, da sua necessidade e do seu valor. Ter clareza sobre essas questões continua sendo uma das tarefas mais importantes para entender a relação entre essas três obras.²⁶

(2) Um segundo conjunto de questões diz respeito à epistemologia e à metodologia da *Ética Eudêmia* e da *Nicomaqueia*. Jaeger e outros encontraram diferenças significativas, mas essa afirmação também sofreu resistência explícita.²⁷ Como um caminho para resolver essas questões, consideremos a parte inicial de ambas as obras. Há pelo menos uma fraca correspondência entre a ordem de tópicos nos livros exclusivos à *Ética Eudêmia* e na *Ética Nicomaqueia*, sendo que as observações sobre a metodologia aparecem anteriormente em ambas as obras: no Capítulo 6 do Livro I da *EE* (1216b26-1217a17) e no Capítulo 3 do Livro I da *EN* (1094b11-1095a13). Primeiro, atentemos para duas passagens bastante conhecidas do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*:

Nosso tratamento será adequado se tiver tanta clareza [*diasaphetheie*] quanto a matéria admitida, pois a exatidão [*to... akribes*] não deve ser buscada da mesma maneira em todos os trata-

(continua)

(continuação)

mentos nem em todos os produtos das artes (...) Devemos então nos contentar ao falar de tais assuntos e começar por eles, em indicar a verdade de maneira aproximada e em linhas gerais [*tupoĩ*] e, ao falar de coisas que são apenas no mais das vezes [*hos epi to polu*] e começar por elas, [devemos nos contentar em] chegar a conclusões do mesmo tipo (...) é característica de uma pessoa educada visar à exatidão em cada classe de coisas apenas na medida em que a natureza do objeto permite: pois parece acontecer o mesmo erro ao aceitar um tratamento meramente persuasivo por parte de um matemático e exigir provas demonstrativas de um retórico. (EN I.3.1094b11-27)

Então, alguém que ouve adequadamente as lições sobre o que é nobre e justo e, de maneira geral, sobre os assuntos políticos deve ter sido bem-educado nos bons hábitos. O “quê” (*to hoti*) é o ponto de partida e, se ele estiver suficientemente claro para nós, não haverá necessidade de acrescentar um “porquê” (*tou dioti*); e a pessoa que foi bem-educada tem ou pode facilmente adquirir os pontos de partida. (EN I.4.1095b4-8)

No primeiro livro da *Ética Eudêmia*, Aristóteles escreve:

Ao avançar a partir de coisas ditas com verdade, mas não com clareza [*ou saphos*], chegar-se-á ao que é dito claramente, sempre trocando a afirmação [*gnorimotera*]. Ora, em cada disciplina há uma diferença entre o que é dito de uma maneira filosófica e o que não o é. Assim, também o político não pode pensar que o tipo de estudo [*theorian*] que não apenas torna o “quê” [*to ti*] evidente, mas também o porquê [*to dia ti*] não faz parte do seu trabalho, pois é característica do filósofo proceder dessa maneira em toda investigação. (I.6.1216b32-9)

Com certeza, não é óbvio que as passagens sejam irreconciliavelmente contraditórias, mas elas têm um tom completamente diferente e, ao menos à primeira vista, parece haver uma tensão entre elas. Uma tarefa ulterior importante é compreender melhor suas relações.

A *Ética Nicomaqueia* alega que o objeto da ética limita a exatidão que pode ser alcançada nas suas concepções e que ela apresentará suas verdades apenas de maneira ampla e em linhas gerais. Suas premissas e conclusões serão válidas apenas no mais das vezes. A falta de exati-

ção, portanto, diz respeito não apenas ao propósito prático da investigação, mas também à natureza das ações humanas e aos próprios valores.²⁸ Na *Ética Eudêmia*, a tarefa da ética é passar de afirmações obscuras ou confusas àquelas que são claras e mais conhecidas (presumivelmente, as mais conhecidas por natureza). Essa é a descrição padrão de Aristóteles da investigação e do aprendizado rigorosos (por exemplo, *Meta.* VII.3.1029b3-12; *Física* I.1; *Tópica* VI.4) e a *Ética Eudêmia* insiste que a sua investigação será feita de maneira “filosófica”.²⁹ Em particular, essa investigação revelará não apenas o fato, mas também o porquê. Essa é uma tarefa comum na ciência demonstrativa, assim como em certos usos da dialética, e apreender o porquê é uma tarefa difícil e desgastante. A segunda passagem da *Ética Nicomaqueia* desconsidera isso como algo tanto supérfluo quanto fácil.

Há, evidentemente, maneiras pelas quais podemos tentar aproximar essas passagens de tal forma que elas difiram mais na ênfase do que na concepção como um todo.³⁰ Entretanto, é verdade que não há passagens na *Ética Eudêmia* (ou nos livros comuns) nas quais Aristóteles afirma que falte exatidão à ética por causa do seu objeto. A distinção explícita traçada

por ele no primeiro livro programático da *Ética Eudêmia* contrasta as ciências produtivas, dentre as quais está a ciência política, com a ciência teórica. Em uma ciência produtiva, Aristóteles diz que o entendimento não é o objetivo mais importante, embora não negue que isso deva ser visado ou que seja possível. Todavia, ele não contrasta a ciência política com a ciência teórica em relação à exatidão, como o faz na *Ética Nicomaqueia*.

[Sócrates] investigou o que é a virtude, e não como ela surge ou a partir do quê. Isso é correto em relação às ciências teóricas [*ton epistemon... ton theoretikon*], pois nada mais pertence à astronomia, à física ou à geometria senão conhecer e contemplar a natureza das coisas que são objeto daquelas ciências, embora nada as impeça de ser útil para nós de forma coincidente com o tanto que precisamos. Mas o fim [*telos*] das ciências produtivas é diferente de entender e conhecer [*tes epistemes kai gnoseos*], por exemplo, a saúde é diferente na ciência médica, o bem na ordem política (ou algo desse tipo) é diferente do bem na ciência política. Ora, conhecer algo que é nobre é em si mesmo nobre; porém, em relação à virtude, ao menos, não saber o que ela é, mas sim como ela surge em nós é algo mais importante, pois não queremos saber o que é a coragem, mas ser corajosos... (*EE* I.5.1216b9-22)³¹

Essas diferenças são especialmente interessantes se a opinião já aceita de que os livros comuns pertenciam originalmente à *Ética Eudêmia* é correta. É nos livros comuns que encontramos (a) a concepção da *phronesis* em *EN* VI = *EE* V e (b) um dos lugares clássicos onde Aristóteles defende o método de apelar para as “opiniões reputáveis” (*endoxa*). Esse método parte de opiniões reputáveis e as reformula e reorganiza a fim de chegar à verdade.³² Tanto (a) quanto (b) foram algumas vezes pensados como se relacionando

significativamente com as afirmações de Aristóteles sobre a falta de exatidão na ética, tanto em seus fundamentos quanto em seus resultados. Se aceitamos que os livros comuns são originais à *Ética Eudêmia*, então ou Aristóteles não tinha ainda trabalhado todas as consequências dessa concepção, ou (a) e (b) não se relacionam com as suas afirmações sobre a exatidão.

A fim de avançar na compreensão do que Aristóteles tem a dizer sobre o lugar da razão na reflexão prática, precisamos conceber adequadamente ao menos os seguintes tópicos e as suas inter-relações:

1. Obviamente, precisamos de uma concepção da natureza da *phronesis* na *EN* VI = *EE* V, das funções que ela cumpre e de como ela apreende e se relaciona com os particulares relevantes e com os universais.
2. Aristóteles conecta fortemente a ação virtuosa com a ação de encontrar o meio-termo no contínuo que são as ações e as emoções (por exemplo, *EE* II.6 e *EN* II.3) e com o ato de almejar o nobre (*kalon*), do qual ele às vezes fornece especificações teoricamente ricas (*EE* VIII.3.1248b8-1249a17; *EN* III.7.1115b7-24; *Meta.* XIII.3.1078a3-1-b6). Precisamos explicar com mais detalhes quais tipos de operações intelectuais estão envolvidos em ambas as tarefas, quais faculdades estão implicadas e o quão articulados estão (ou podem estar) esses objetivos.
3. A *phronesis* é apenas metade do que é necessário para a virtude prática como um todo: uma pessoa virtuosa também precisa da disposição apropriada da parte não-racional da alma, a saber, as virtudes do caráter, não podendo uma pessoa ter a *phronesis* ou as virtudes do caráter sem possuir a ambas. A fim de compreender a estrutura cognitiva da *phronesis*, também precisamos compreender as origens conceituais e

a estrutura da parte não-racional propriamente treinada da alma.

4. Precisamos compreender a função dos princípios na reflexão prática: como eles funcionam tanto na realidade psicológica que é a deliberação e na sua justificação ou explicação quanto na educação moral. Os princípios informativos “no mais das vezes” são possíveis na ética (ou mesmo um princípio absoluto ocasional)? Qual a faculdade que os alcança e que os detém? Que tipo de apreensão cognitiva podemos ter deles?
5. A *Ética Eudêmia* e a *Ética Nicomaqueia* são tratadas com uma intenção prática: em ambas, a investigação visa a levar a uma vida melhor. Qual a relação entre a “ética filosófica” do tipo que é apresentado na *Ética Eudêmia* e na *Ética Nicomaqueia* e a pessoa virtuosa? O que, se há algo, falta na virtude de alguém que não é familiar a tais obras? Que faculdade ou faculdades são mobilizadas ao realizar tais discussões e como esse conhecimento se articula e é usado?

Concentrei-me em questões que circundam o lugar da razão na reflexão prática e na vida feliz por duas razões. Em primeiro lugar, esses são temas importantes que atravessam todos os escritos éticos de Aristóteles, o que proporciona uma maneira de examinar o *Protrepticus* e a *Ética Eudêmia* e a sua relação com a *Ética Nicomaqueia* que, assim espero, seja aqui ao menos informativa. Em segundo lugar, penso que o conjunto de problemas discutido aqui permanece central para o entendimento do pensamento ético de Aristóteles, bem como a sua relação com o pensamento de Platão, e não temos ainda boas respostas para todas as questões feitas. Essas não são, entretanto, as únicas dimensões em que essas obras podem ser utilmente comparadas. Há, por exemplo, diferenças aparentes interessantes entre a

Ética Eudêmia e a *Ética Nicomaqueia* quanto ao uso do argumento da função própria para ajudar a especificar o conteúdo da felicidade, a concepção da amizade e a análise da ação voluntária.³³

Contudo, permanece verdadeiro que a quantidade de trabalho dedicada ao *Protrepticus* e à *Ética Eudêmia* no século passado (não apenas em livros e artigos, mas também no ensino e nas discussões acadêmicas) é, em variadas escalas de grandeza, menor que os trabalhos correspondentes sobre a *Ética Nicomaqueia*. Em especial, dois dos livros filosoficamente mais importantes da ética aristotélica, *EE V = EN VI* (sobre a virtude intelectual) e *EE VI = EN VII* (sobre o prazer e a *akrasia*), foram interpretados primária ou exclusivamente como partes da *Ética Nicomaqueia* e no contexto do restante dos livros que a ela pertencem exclusivamente. Para fazer eco a uma observação famosa de Anthony Kenny, não sabemos ainda o que podemos descobrir lendo os livros comuns de forma semelhante no contexto dos livros que são exclusivos à *Ética Eudêmia*.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer a Kellie Brownell, Emily Fletcher, Corinne Gartner e Richard Kraut pelos comentários feitos a este capítulo.

NOTAS

1. Entre as obras universalmente tidas como espúrias, está um breve tratado ético, *Das Virtudes e dos Vícios*. Com relação ao nome dos tratados, Nicômaco foi filho de Aristóteles (o pai de Aristóteles tinha o mesmo nome) e Eudemo de Rodes foi seu aluno; os tratados que carregam seus nomes podem ter sido editados por ou dedicados a eles. Sobre a transmissão dos escritos de Aristóteles, ver Düring (1950, 1957) e Moraux (1951, 1973-2001). Zeller (1962, p. 48-160) é antigo, mas ainda útil.

2. Cícero refere-se ao “rio de ouro da fala” de Aristóteles (*Academia* 38), uma descrição atípica das obras da escola. Para uma boa e breve opinião sobre esses tópicos, ver Guthrie (1981, p. 49-88). Para um texto sobre os fragmentos, ver Ross (1955). Para uma discussão sobre edições anteriores, ver Wilpert (1960).
3. Para uma visão abrangente sobre o *Protrepticus* até o período em que foi escrito, ver Rabinowitz (1957, p. 1-22).
4. Rabinowitz (1957) faz um ataque cético radical aos esforços de reconstruir o *Protrepticus* de Aristóteles. Quanto às correções, ver a introdução à edição de Düring (1961, p. 9-39); sua bibliografia contém referências aos exames críticos de Rabinowitz (1957). Há uma quantidade de artigos valiosos em Düring e Owen (1960). Mais recentemente, o material de Iamblichus foi aceito, ao menos em grande parte, por Monan (1968), Guthrie (1981) e Nightingale (2004). Desde Rabinowitz, não há bons argumentos para sua rejeição. Rabinowitz é mais persuasivo quando critica o uso do material a partir de outras fontes do que Iamblichus. A própria edição de Düring é controversa, uma vez que reorganiza extensivamente o material de Iamblichus para produzir um texto. Hutchinson e Johnson (em produção) fornecem um caso novo e detalhado para aceitar a autenticidade da maior parte do material de Iamblichus baseado em uma comparação com o uso que ele faz de textos platônicos nessa mesma obra.
5. Ver Kenny (1978, p. 1-50) e Rowe (1971, p. 9-60) para uma discussão sobre a história do texto e sua recepção.
6. Ver, por exemplo, Rowe (1983). A questão é complicada pela possibilidade de que Aristóteles, em diferentes momentos, tenha revisado algum dos ou todos os livros, incluindo essas obras, e de que ele mesmo tenha acrescentado os livros comuns à *Ética Nicomacheia*.
7. Para começar, ver Dirlmeier (1958), Düring (1966, p. 438-444), Rowe (1975), Kenny (1978, p. 215-239) e Cooper (1999, p. 195-211).
8. Para saber mais sobre a *Magna Moralia*, ver Rowe (1975), Cooper (1999, p. 195-211, p. 336-355) e Natali (2001, p. 6-10).
9. Para discussões, ver Owen e Nussbaum (1986, p. 180-199, p. 200-220), Graham (1987), Rist (1989), Barnes (1995, p. 1-26), Code (1996) e Wians (1996).
10. É consistente com isso aceitar que uma disposição apropriada desiderativa ou emocional é necessária para agir virtuosamente, ou que tais disposições são (causalmente) necessárias para adquirir ou sustentar a apreensão adequada de universais. Está descartado, porém, que uma disposição apropriada desiderativa ou emocional é nela mesma um constituinte necessário da disposição cognitiva requerida.
11. Traduções minhas. O *Eutífron* 7B6-C9 sugere que o que é desejado é uma definição que permitirá aplicação imediata na maneira como fazemos juízos ao contar, medir e pesar; cf. *Protágoras* 356C4-357C1. No *Eutífron*, o conhecimento de uma definição é o conhecimento de um universal. Não está tão claro em que consiste exatamente o conhecimento da arte de medir no *Protágoras*, mas essa é uma forma de conhecimento (*episteme*, 357B6). Minhas ideias foram influenciadas pelas discussões com David Johnson e sua tese de doutoramento (Stanford University, 2002).
12. *EN* VI.3-5. Sobre o intelecto (*nous*) e o intelecto prático, ver a nota 19.
13. Nós bem poderíamos, por exemplo, rejeitar a ideia de que Aristóteles torna-se um empirista radical nesse último período. Além disso, disputas sobre se o *Protrepticus* (e outras obras fragmentárias de Aristóteles) aceita as formas transcendentais platônicas e a imortalidade pessoal têm, penso eu, desviado a atenção de algumas questões fundamentais. Além disso, se aceitamos que os livros comuns têm sua origem na *Ética Eudêmia*, a interpretação de Jaeger dessa obra torna-se problemática.
14. As traduções do *Protrepticus* são baseadas em Düring (1961) e Hutchinson e Johnson (em produção). Cito os números de páginas e linhas na edição des Places (1989) de Iamblichus, nesse caso, 84.9-85.23, para cada referência. Na primeira referência a uma passagem, também cito os números de fragmentos em Düring (1961), nesse caso, B46-50, o que também é usado em Barnes (1995).
15. Às vezes, sugere-se que, desde que os escritos populares de Aristóteles estão em forma de diálogo, não podemos admitir que o ponto de vista de qualquer trecho é de Aristóteles sem conhecer aquele que está falando e o contexto (ver Düring, 1961, p. 29-32). No caso do *Protrepticus*, entretanto, quer este seja ou não um diálogo, os fragmentos são suficientemente longos e consistentes uns com os outros, sendo razoável tomá-los como expressão das concepções de Aristóteles. Além disso, há argumentos no *Protrepticus* que estabelecem apenas fracas conclusões sobre a necessidade da filosofia, e poderíamos pensar que em alguns lugares Aristóteles usa “filosofia” em um sentido não técnico. Contudo, a

- presença de argumentos fracos não precisa minar o comprometimento de Aristóteles com as conclusões dos argumentos fortes e o contexto torna claro que filosofar, aqui, significa mais do que simplesmente pensar de maneira intelectualmente séria. (Esse sentido fraco poderia estar presente apenas no famoso argumento atribuído ao *Protrepticus* de que, para colocar a questão sobre se devemos filosofar, já é preciso filosofar. Porém, esse argumento não é encontrado em Iamblichus e sua forma é incerta; cf. Düring 1961, p. 25, p. 178-179, e Rabinowitz 1957, p. 34-41.)
16. Algumas pessoas consideram que essa passagem é de outra obra perdida de Aristóteles, o *Eudemus*; sobre essas questões, ver Bos (1984, 2003). Sobre Anaxágoras, cf. *EE* I.5.1216a10-27 e *Meta*. I.3.984b15-20, o que também ajuda a deixar claro que o *Protrepticus* está referindo-se ao conhecimento teórico nessa passagem; ver também Nightingale (2004, p. 22-23). Para passagens relacionadas, ver Iamblichus 71.13-74.7 [B41, 59-70] e 79.9-84.2 [B10-21, 42-4]. A passagem 71.16-18 sugere que nada beneficia uma pessoa a menos que se realize pelo raciocínio e de acordo com a *phronesis*. A passagem 72.22-74.7 pode sugerir fortemente que a felicidade consiste em “possuir a verdade mais exata” (72.24-5, *he akribestate aletheia*) ou uma espécie de conhecimento teórico (74.1-2, *theoretiken... epistemen*). Na última passagem, diz-se que os seres humanos existem para “exercer a *phronesis* e aprender” e que o fim último (*telos*) para eles é exercer a *phronesis* (82.7-9).
 17. A passagem 85.20-23 mostra que esta é uma afirmação geral sobre as ações virtuosas, e não apenas sobre aquelas que concernem à legislação.
 18. “Exato” (*akribes*) caracteriza os raciocínios em 85.4 e as próprias coisas às quais concernem os raciocínios em 85.7. O *Protrepticus* não é totalmente específico sobre o que é requerido para esse entendimento, o qual só é acessível após filosofar (85.1-2).
 19. A literatura sobre a *phronesis* e o intelecto prático é vasta. Como pontos de partida com outras referências, ver Monan (1968), Cooper (1975, 2004, p. 270-308), Irwin (1975), Kenny (1978, 1979), McDowell (1979, 1980, 1998), Sorabji (1980), Wiggins (1980a, b), Engberg-Pedersen (1983), Dahl (1984), Whiting (1986), Broadie (1987, 1991), Kraut (1989, 1993), Annas (1993, p. 66-84) e Bostock (2000). Para um tratamento que é especialmente otimista de que a ética pode ser uma ciência do que é “no mais das vezes”, ver Reeve (1992) e comentários em Bobonich (1994).
 20. De modo interessante, Iamblichus 85.16-17 sugere que as leis feitas por quem não é filósofo não podem ser boas (*kalon*); em 85.19, é dito explicitamente apenas que elas não podem ser seguras ou estáveis (*bebaios*). Para a discussão da habilidade política, ver Miller (1997, p. 5-14) e Kraut (2002, p. 92-93). As notas de Stewart (1892) sobre *EN* VI.7.1141b23-5 são úteis. Poder-se-ia pensar, por exemplo, que *EN* I.2.1094a18-3.1095a13 e X.9.1180b28-1181b15 sugerem que um estudo da *Ética Nicomacheia* é necessário para um bom político. Contudo, embora tal estudo se pretenda prático e incite, de alguma maneira, a prática, não fica claro que a reflexão filosófica seja mais necessária para um bom legislador do que ela o é para a tarefa da própria *Ética Nicomacheia*, a saber, tornar-se uma pessoa virtuosa.
 21. *Política* VII.9, VII.14-15. Para discussão, ver Kraut (1997, p. 133-148; 2002, p. 192-239) e Miller (1997, p. 191-251).
 22. Cf. *Política* VII.1-2, Broadie (1991, p. 62-63) e Kraut (1997, p. 59-63, p. 138-139). Discutirei a exatidão na seção sobre a *Ética Eudêmia*.
 23. A interpretação de *EN* X.8.1178a9-10 e, de maneira mais geral, de *EN* X.7-8 é bastante controversa. Para uma discussão inicial, ver Whiting (1986), Kraut (1989), Broadie (1991, p. 366-438) e Cooper (1999, p. 212-236; 2004, p. 270-308). Sobre a *Política*, ver Livro VII, Capítulos 1-3, Kraut (1997 *ad loc.*) e Miller (1997, p. 346-357). Discutirei a concepção de felicidade na seção sobre a *Ética Eudêmia*.
 24. Deixo de lado aqui maiores detalhes; por exemplo, uma visão basicamente contemplativa poderia requerer uma otimização da contemplação, mas permitir outros bens que contem como preponderantes (ver a nota 23 para mais referências).
 25. Cf. *EE* II.4.1221b28-30. As traduções aqui presentes da *Ética Eudêmia* são de Woods (1982); da *Ética Nicomacheia*, de Broadie e Rowe (2002). Para uma análise, ver Cooper (1975, p. 115-133) e Kenny (1978, p. 190-214); para opiniões contrárias, ver Rowe (1971, p. 33-38) e Kraut (1989, p. 169-170).
 26. As dificuldades de *EE* VIII.3 ainda não foram, penso eu, resolvidas. Jaeger (1962, p. 228-258) vê a contemplação de deus como fornecendo o padrão para todas as escolhas e a base de uma “ética teonômica”. Outras discussões estão incluídas em Monan (1968),

- Cooper (1975, p. 133-143), Broadie (1991, p. 383-388) e Whiting (1996). Sobre a concepção de felicidade na *Magna Moralia*, ver, em lados opostos, Cooper (1975, p. 121-124) e Kraut (1989, p. 287-291).
27. Para a opinião a favor, ver Jaeger ([1923] 1962), Allan (1961), Rowe (1971, p. 63-72), Devereux (1986) e, com restrições, Anagnostopoulou (1994, p. 61-64). Para a opinião contra, ver Monan (1968, p. 116-148). Para críticas persuasivas a Jaeger, ver Kenny (1978, p. 161-189). Para uma discussão aporética, ver Jost (1991).
 28. Para um exame do uso aristotélico da exatidão e de noções afins, ver Anagnostopoulou (1994). Para a noção de ser no mais das vezes e suas implicações cognitivas, ver as obras contidas na nota 19, especialmente Reeve (1992). Sobre a atitude de Aristóteles em relação aos princípios gerais na ética, ver McDowell (1979, 1980, 1998), Nussbaum (1990, p. 54-105) e Irwin (2000). Sobre o particularismo como uma concepção ética, ver Dancy (1993) e Hooker e Little (2000).
 29. Sobre ser mais conhecido por natureza, ver Burnyeat (1981) e Scott (1995, p. 91-156). A partir do clássico de Owen, publicado pela primeira vez em 1961, o interesse pelo fato de Aristóteles recorrer às “aparências” (*phainomena*) e às “opiniões reputáveis” (*endoxa*), assim como por sua concepção da natureza da dialética e por sua função na descoberta da verdade, gerou uma enorme literatura. Para uma discussão recente e com referências úteis, ver Włodarczyk (2000), que também assinala a função da dialética ao ir em direção ao que é mais conhecido por natureza (2000, p. 180-210).
 30. A *EE* I.6.1216b40-1217a17 qualifica de variadas maneiras a exigência de proceder de modo filosófico. A passagem adverte contra cair em argumentos irrelevantes e insiste na importância, ao menos em alguns casos, de se apoiar antes nas aparências (*phainomena*) do que em argumentos. Porém, Aristóteles não conecta nenhuma dessas questões a uma falta de exatidão na ética. A *Ética Eudêmia* (I.7.1217a18-21) diz que ela almeja descobrir “claramente [*saphos*] o que é [*ti estin*] a felicidade”; a *Ética Nicomacheia* diz que ela fornecerá uma “ideia geral” de felicidade (I.7.1098a20-22, cf. X.9.1179a33-5) e relaciona isso à falta de exatidão possível na ética (I.7.1089a26-1098b2).
 31. Cf. *EE* I.1.1214a8-14; perceba o “não apenas... mas também” e veja Devereux (1986).
A *EN* II.2.1103b26-9 chama a atenção para o objetivo prático da sua investigação, mas relaciona-o imediatamente com a sua falta de exatidão em II.2.1103b34-1104a11.
 32. Isso também é encontrado nos livros exclusivos à *EE*, por exemplo, VII.2.1235b13-18 e fora da ética, por exemplo, na *Física* IV.4.211a7-11. Algumas discussões úteis estão em Barnes (1980), Owen e Nussbaum (1986, p. 240-263) e Cooper (1999, p. 281-291); ver também Włodarczyk (2000).
 33. Para mais informações sobre o argumento da função própria, ver *EE* II.1 e *EN* I.7; sobre a amizade, ver Cooper (1999, p. 312-355); sobre a ação voluntária, ver Heinaman (1988) e Meyer (1993). Algumas vezes se pensa que a concepção do voluntário e do involuntário na *EE* difere daquela da *EN* e que a da *EE* é radicalmente defeituosa porque não pode mostrar que a força (*bia*) pode tornar involuntária uma ação. Embora haja diferenças significativas entre as concepções de ação voluntária na *EE* e na *EN*, uma interpretação que vê a obra anterior como cometendo erros óbvios e elementares não é nela mesma atraente (ainda que sejamos, no fim das contas, levados a aceitá-la). Nesse caso, não precisamos ver a *Ética Eudêmia* simplesmente como um grande equívoco. Não devemos ver *EE* II.9.1225b8-10 como apresentando definições completas da ação voluntária e involuntária. Notemos que, em *EE* II.9.1225b1-8, Aristóteles caracteriza o voluntário apenas em termos do conhecimento, mas adiciona a isso, em 1225b8-10, que está consciente da falta de força na sua definição do voluntário. Então diz que “isso é o voluntário” (b9-10). Ele não diz nada tão forte sobre “o involuntário” em 1225b10; lá, estabelece apenas uma condição suficiente para que algo seja involuntário, a qual deve ser complementada de modo a corresponder à definição do voluntário a fim de obter a definição do involuntário.

REFERÊNCIAS

- Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., and Schofield, M. (eds.) 1999: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allan, D.J. 1961: “Quasi-mathematical Method in the *Eudemian Ethics*”. In S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de methode*, p. 303-318. Louvain: Publications Universitaires.

- Anagnostopoulos, G. 1994: *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Annas, J. 1993: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, J. 1980: "Aristotle and the Methods of Ethics", *Revue Internationale de Philosophie* 31: 490-511.
- (ed.) 1985: *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (ed.) 1995: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997: "Roman Aristotle". In J. Barnes and M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata. II: Plato and Aristotle at Rome*, p. 1-69. Oxford: Oxford University Press.
- 2003: "Aristotle and the Methods of Ethics", *Revue Internationale de Philosophie* 34: 490-511. Ouagadougou: Presses Universitaires de Ouagadougou.
- and Griffin, M. 1997: *Philosophia Togata. II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Bobonich, C. 1994: "Review of C.D.C. Reeve", *Practices of Reason: The Philosophical Review* 103: 567-569.
- Bos, A. 1984: "Aristotle's *Eudemus* and *Protrepticus*: Are They Really Two Different Works?", *Dionysius* 8: 19-51.
- 2003: "Aristotle on the Etruscan Robbers: A Core Text of 'Aristotelian Dualism'", *Journal of the History of Philosophy* 41: 289-306.
- Bostock, D. 2000: *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. 1987: "The Problem of Practical Intellect in Aristotle's Ethics", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3: 229-252.
- 1991: *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- and Rowe C. 2002: *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. 1981: "Aristotle on Understanding Knowledge". In E. Berti (ed.) *Aristotle on Science*, p. 97-139. Padua: Editrice Antenore.
- Bywater, I. 1869: "On a Lost Dialogue of Aristotle", *Journal of Philology* 2: 55-69.
- Code, A. 1996: "Owen on the Development of Aristotle's Metaphysics". In William Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, p. 303-325. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Cooper, J. 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1999: *Reason and Emotion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 2004: *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dahl, N. 1984: *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Dancy, J. 1993: *Moral Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- des Places, É. (ed. e trad.) 1989: *Jamblique Protreptique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Devereux, D. 1986: "Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge", *Review of Metaphysics* 39: 483-504.
- Dirlmeier, F. (ed. e trad.) 1958: *Aristotelis, Magna Moralia*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Düring, I. 1950: *Notes on the Transmission of Aristotle's Writings*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- 1957: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- 1961: *Aristotle's Protrepticus*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- 1966: *Aristotelis*. Heidelberg: Carl Winter.
- and Owen, G.E.L. (eds.) 1960: *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*. Sweden: Göteborg.
- Engberg-Pedersen, T. 1983: *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Oxford University Press.
- Frede, M. 1997: "Epilogue". In K.A. Algra, M.H. Koenen, and P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, p. 771-797. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen.
- Graham, D. 1987: *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie, W.K.C. 1981: *A History of Greek Philosophy*, vol. 6: *Aristotle: An Encounter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heineman, R. 1988: "Compulsion and Voluntary Action in the *Eudemian Ethics*", *Nous* 22: 253-281.
- Hooker, B. and Little, M. 2000: *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hutchinson, D. and Johnson, M. (forthcoming): *Aristotle Protrepticus*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Irwin, T.H. 1975: "Aristotle on Reason, Desire and Virtue", *Journal of Philosophy* 72: 567-578.

- _____. 1990: *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2000: "Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory". In B. Hooker and M. Little (eds.), *Moral Particularism*, p. 100-129. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeger, W. [1923] 1962: *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, trad. R. Robinson, 2. ed. Oxford: Oxford University Press.
- Jost, L. 1991: "Eudemean Ethical Method". In J. Anton and G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 4, p. 29-40. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kenny, A. 1978: *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1979: *Aristotle's Theory of the Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. 1989: *Aristotle on Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- _____. 1990: "Review of Reeve (1988), *Practices of Reason*", *Political Theory* 18: 492-496.
- _____. 1993: "In Defense of the Grand End", *Ethics* 103: 361-374.
- _____. 1997: *Aristotle's Politics Books VII and VIII*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2002: *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. 1998: "Theophrastus and the Stoa". In J.M. van Ophuijsen and M. van Raalte (eds.), *Theophrastus: Reappraising the Sources*, p. 355-383. New Brunswick: Rutgers University Press.
- McDowell, J. 1979: "Virtue and Reason", *The Monist* 62: 330-350.
- _____. 1980: "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics". In Amelie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 359-376.
- _____. 1998: "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology". In S. Everson (ed.), *Ethics*, p. 107-128. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, S. 1993: *Aristotle on Moral Responsibility*. Oxford: Blackwell.
- Miller, F. 1997: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Monan, J. 1968: *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Morau, Paul. 1951: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain.
- _____. 1973-2001: *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 vol. Berlin: de Gruyter.
- Natali, C. 2001: *The Wisdom of Aristotle*, trad. G. Parks. Albany, NY: State University of New York Press.
- Nightingale, A. 2004: *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. 1990: *Love's Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Owen, G.E.L. 1986: "Tithenai ta phainomena". In G.E.L. Owen and M. Nussbaum (eds.), *Logic, Science, and Dialectic*, p. 239-251. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. and Nussbaum, M. (eds.) 1986: *Logic, Science, and Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinowitz, W. 1957: *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Reeve, C.D.C. 1992: *Practices of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Rist, J. 1989: *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Buffalo: University of Toronto Press.
- Rorty, A. (ed.) 1980: *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ross, D. 1955: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Oxford University Press.
- Rowe, C.J. 1971: *The Eudemean and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- _____. 1975: "A Reply to John Cooper on the Magna Moralia", *American Journal of Philology* 96: 160-172.
- _____. 1983: "De Aristotelis in tribus libris Ethicorum dicendi ratione: Particles, Connectives and Style in Three Books from the Aristotelian Ethical Treatises", *Liverpool Classical Monthly* 8: 4-11, 37-40, 54-57, 70-74.
- Sandbach, F. 1985: *Aristotle and the Stoics*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Scott, D. 1995: *Recollection and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorabji, R. 1980: "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue". In Amelie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 201-219. Berkeley, CA: University of California Press.

- Stewart, J. 1892: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- van Ophuijsen, J. and van Raalte, M. 1998: *Theophrastus: Reappraising the Sources*. New Brunswick: Transaction.
- Walzer, R. and Mingay, J. 1991: *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press.
- Whiting, J. 1986: "Human Nature and Intellectualism in Aristotle", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68: 70-95.
- _____. 1996: "Self-love and Authoritative Virtue: Prolegomenon to a Kantian Reading of Eudemian Ethics VIII. 3", In J. Whiting and S. Engstrom (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, p. 162-199. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wians, W. (ed.) 1996: *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Wiggins, D. 1980a: "Deliberation and Practical Reason". In Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 221-240. Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 1980b: "Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire". In Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 41-65. Berkeley, CA: University of California Press.
- Wilpert, P. 1960: "The Fragments of Aristotle's Lost Writings". In I. Düring and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, p. 257-264. Sweden: Göteborg.
- Włodarczyk, M. 2000: "Aristotelian Dialectic and the Discover of the Truth", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18: 153-210.
- Woods, M. 1982: *Aristotle Eudemian Ethics Books I, II and VIII*. Oxford: Oxford University Press.
- Zeller, E. 1962: *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trad. B. Costelloe and J. Muirhead. New York: Russell and Russell.

2

O bem humano e a função humana

GAVIN LAWRENCE

Falar do “bem humano” pode parecer-nos algo misterioso – e falar de uma “função humana” pode parecer ainda mais. Porém, de certa forma, nada pode ser mais comum do que isso. Podemos perguntar: qual é *a melhor coisa que podemos ter* em nossas vidas como seres humanos? E, certamente, temos toda razão em buscá-la: por que buscar um bem menor e não o maior que é possível para nós? Fazer isso seria irracional. Portanto, temos aqui um princípio constitutivo da racionalidade prática. Não apenas *podemos* perguntar pelo que é o melhor a ser feito, mas o próprio ato de perguntar e buscar isso é o que *significa ser* racional no sentido prático. O “bem humano”, assim concebido, é simplesmente o objeto (formal) do propósito racional. Mas *em quê*, de fato, ele consiste? Além disso, por que supor que há uma resposta para essa questão? Porém, uma resposta superficial não é difícil (deveríamos ficar surpresos?). Como seres humanos, que outra coisa melhor podemos desejar do que uma vida *boa* e *bem-sucedida*? Que outra coisa podemos fazer de melhor na nossa vida do que viver bem? Isso é algo que merece ser buscado *inteiramente por si mesmo* – não é algo desejado como um meio para outra coisa que queiramos ter ou que possamos adquirir ulteriormente. E, se tivermos isso, é *suficiente*: o que mais podemos querer do que uma vida boa? Não há algo que, adicionado, aumente esse bem e o transforme em um bem ainda maior que, supos-

tamente, faria melhor as vezes de objeto da escolha racional (embora, talvez, uma vida bem-sucedida sempre possa ser ainda mais bem-sucedida).

Assim, como agentes racionais, visamos ao que de melhor podemos obter. Isso parece ser uma vida boa. Concebida desse modo, a tarefa da razão seria, então, a de buscar corretamente tanto o que conta como (ou constitui) tal vida quanto o modo como mantê-la: uma questão de deliberação interna e externa ao objetivo. Como Aristóteles afirma na *Política* VII.13.1331b26-38:

Há *duas coisas* das quais depende o sucesso [*to eu*] de tudo o que existe e, dessas, *uma* consiste no alvo e no fim das ações que são postos corretamente, enquanto a *outra* consiste em encontrar as ações que levam ao fim. É possível que ambos estejam em desacordo ou em acordo mútuo: às vezes, ainda que o fim seja posto corretamente, as pessoas erram em relação às coisas que conduzem a ele; outras vezes, as pessoas fazem todas as coisas que conduzem ao fim, mas postulam um fim que é mau. E ainda é possível errar em ambos, por exemplo, na medicina: às vezes, não se discerne corretamente em que espécie de condição o corpo deve estar para ter saúde e também, em relação à definição [*horos*] postulada por ambos, não se executam as coisas que a produzem. Mas é necessário, nas artes e disciplinas [*epistemai*], que essas duas coisas sejam controladas [*krateisthai*], ou seja, o fim e as ações que levam ao fim.¹

Essas duas tarefas inseparáveis constituem o objeto próprio ou o alvo da nossa razão prática, seja como indivíduos que buscam a realização pessoal, como pais ou anciãos em comunidades mais familiares, ou ainda como políticos locais ou internacionais que visam à criação de sociedades nas quais seus cidadãos estão em posição de aproveitar uma boa vida.

Mas onde a razão deve procurar por uma resposta? Suponhamos que seja racional – como certamente é, ao menos qualificada ou justificadamente – almejar uma vida *fisicamente saudável*. O que visamos ao tentar especificar isso? Atentamos para o que um corpo humano *faz* – como ele opera e as suas funções – e para os fatos do nosso mundo, o impacto das diferentes condições relacionadas com o corpo, as dietas e os exercícios possíveis, etc. Ao que mais *faria sentido* atentar? O mesmo ocorre em relação à especificação de uma vida boa e bem-sucedida. Atentamos aos fatos acerca do que é estar vivo como ser humano, ao modo como um ser humano *age* – quais são as funções humanas – e aos fatos do nosso mundo e de como estamos situados nele, tanto em geral quanto em nossa localização particular geográfica e histórico-cultural. Onde mais a razão poderia *com sentido* procurar uma resposta? E, se alguém faz bem (em grego, *eu*) o que deve fazer um ser humano, não será exatamente isso o agir bem como ser humano?²

Já iniciamos o caminho – ainda que seja um caminho abstrato – de argumentar sobre como especificar o melhor dos bens que podemos alcançar. Mas parece haver algo de ordinário e óbvio nessa concepção, a qual podemos caracterizar com três afirmações:

1. *O bem humano – razão prática*. A melhor coisa que podemos obter, o bem humano ou bem a ser praticado, é o objeto (formal) ou o alvo da razão prá-

tica: tanto a sua determinação quanto a sua obtenção.

2. *O bem humano – melhor vida*. A melhor coisa que podemos alcançar é a melhor vida ou a mais bem-sucedida.
3. *A melhor vida – viver como seres humanos e fazer isso bem*. Uma vida bem-sucedida consiste em viver da maneira como um ser humano deve viver e fazer isso bem ou de maneira bem-sucedida.

Ora, fazer algo bem é fazer isso *excelementemente*, ou seja, de acordo com ou à maneira das excelências (ou virtudes: *aretai*) que lhes são próprias: esses são os critérios do seu sucesso. Assim, precisamos considerar a vida dos seres humanos e as suas excelências. Entretanto, isso pode parecer bastante problemático. Em primeiro lugar, uma delas ou todas as afirmações de 1 a 3 podem ser simplesmente falsas ou ao menos carecem de justificação. Por exemplo, a ideia de que “a deliberação interna ao objetivo” é de fato uma tarefa racional foi consideravelmente posta em questão, tanto em si mesma quanto na sua atribuição a Aristóteles. Além disso, poderia ser questionado se não pertence aos seres humanos fazer todo tipo de coisa repulsiva. Estamos, assim, dizendo que fazer essas coisas constitui uma vida bem-sucedida? Em segundo lugar, ainda que as afirmações de 1 a 3 sejam boas, elas não nos conduzem a algo realmente substancial. Elas deixam o bem humano radicalmente indeterminado. Mesmo um subjetivista poderia aceitá-las desde que convenientemente interpretadas. E, assim, se por acaso chegamos a algum resultado objetivo, seria porque em algum ponto desse caminho nos servimos de outros recursos – na forma de uma concepção de natureza humana implausivelmente rígida e possivelmente metafísica (uma suspeita nietzschiana).

Penso que o próprio Aristóteles acaba em uma posição que não deveríamos

– ao menos não imediatamente – aceitar. Muitas vezes, porém, ela é tomada como um *modus tollens* do seu ponto de partida. Quero sugerir que um *bouleversement* do aristotelismo é facilmente malconcebido, que o ponto de partida de Aristóteles é tão intuitivo e vivo como nunca e que podemos escapar da sua resposta substancial. É verdade que a sua posição pode não ser correta. E, se for assim, ela não é tão evidentemente errada como alguns supõem: há muito a aprender com ela.

A CONCEPÇÃO TELEOLÓGICA DO BEM A SER PRATICADO

O movimento inicial

A *Ética Eudêmia* começa diretamente perguntando em que consiste viver bem ou de maneira bem-sucedida (*to eu zen*) e como isso pode ser alcançado (I.1.1214a14-b6, I.3.1215a4-5; cf. *to eudaimonein kai to zen makarios kai kalos*: I.1.1214a30-31). Contudo, a *Ética Nicomaqueia* começa mais atrás, com uma concepção *teleológica* do bem: o bem de algo, em uma área ou domínio sistemático, é o fim ou *aquilo em vista do que* existem as outras coisas que pertencem a essa mesma área ou domínio. Ele é, assim, o princípio de organização de tudo o mais em uma determinada coisa ou área: que algo pertença à área e o lugar que ele ocupa são coisas estabelecidas pela sua relação com o fim.

Aqui, no primeiro passo da *EN*, a preocupação de Aristóteles é com o bem em dois domínios racionais: o da produção (*poiesis*) e o da ação escolhida (*praxis*). Ele esclarece o segundo através do primeiro.

P1 (I.1.1094a1-3) – *A concepção do bem como um fim*. “Toda arte e toda investigação sistemática [*methodos*] e, similarmente, toda ação e escolha são tomadas

como visando a algum bem particular” (cf. I.7.1097a15-22).

A ação escolhida, assim como a arte, visa a algum bem que é o seu fim – que é “o seu bem”.

Sem dúvida, há também uma diferença entre esses dois domínios, como Aristóteles imediatamente assinala (**P2**: I.1.1094a3-6): os fins de uma são simplesmente atividades; os fins da outra são produtos provenientes e distintos das suas atividades.³ Porém, essa diferença é irrelevante para o principal ponto em questão (cf. P5: I.1.1094a16-18). Aristóteles observa ainda que onde há fins ou produtos distintos das atividades, eles são melhores do que as atividades. Entendo isso como exemplo de um princípio geral de valorização da “finalidade”: se X existe em vista de Y, Y é melhor ou é mais digno de escolha racional do que X.

P3 (I.1.1094a6-8) – *Multiplicidade de fins*. Há muitas ações, artes e disciplinas e, assim, conforme (P1), há muitos fins (cf. I.7.1097a16-18, 1097a25-6).

Nessa multiplicidade de atividades racionalmente organizadas, é evidente que há também uma outra estrutura racional. Isso é particularmente claro no caso das artes.

P4 (I.1.1094a9-16) – *Princípios de hierarquia e valor comparativo*.

1. *Hierarquia das artes*: diversas artes estão hierarquicamente relacionadas, estando algumas “sob” uma outra, sendo subordinadas a ela. Esse princípio de estrutura racional é capaz de ser reiterado tanto *verticalmente* (a12-13), em “árvores” ou “pirâmides”, quanto *horizontalmente* (a13-14) – há outras “árvores” ou “pirâmides”.

2. *Hierarquia correlativa dos fins*: uma arte está subordinada a outra quando os fins de uma são perseguidos também *em vista dos fins* da outra, a qual é, por isso, superior (ou “arquitetônica”).⁴
3. *Valor comparativo*: os fins das artes superiores são mais dignos de escolha racional do que os fins das subordinadas. Se um fim *F* é buscado *a fim de* alcançar um fim *F'*, então *F'* é mais digno de escolha do que *F* (um outro exemplo do princípio geral da valorização da *finalidade*).

Assim, dentre os múltiplos fins, há um princípio de construção ou organização racional: os fins de algumas artes são perseguidos em vista de ou por causa dos fins de outras, e isso é capaz de ser reiterado, sendo que o mais alto, o mais final dos fins é sempre o melhor (cf. I.7.1097a25-34). Essa estrutura racional, embora seja ilustrada por disciplinas produtivas e seus produtos, não se restringe a elas, mas se aplica igualmente à ação escolhida: os dois domínios são tratados aqui como se fossem um só – chamemos isso de “propósito racional” (**P5** I.1.1094a16-18).

É evidente que esses princípios oferecem uma “definição” do bem de *todo* propósito racional (**P6** I.2.1094a18-22). Se todas as pirâmides horizontais dos propósitos racionais fossem unidas em uma única pirâmide vertical ou arco, então o fim do propósito mais alto ou arquitetônico seria o fim mais alto, aquele em vista do qual todos os fins que a ele estão subordinados também se tornam dignos de ser escolhidos. Este seria – segundo o princípio do valor comparativo – “o bem, isto é, o melhor”, o mais digno de escolha racional. Como Aristóteles observa:

P7 (I.2.1094a22-4): “Não terá o seu conhecimento [o conhecimento do bem, isto

é, do melhor] um impacto grande e real nas nossas vidas e, assim como arqueiros que têm um alvo, não seremos mais capazes de alcançar o que devemos [to *deon*]?”

Temos assim uma concepção *formal* do bem prático. O que queremos conhecer agora é a sua *matéria*, o seu conteúdo. Aristóteles, então, apresenta duas questões (1094a24-6):

Questão 1: O que é esse bem absolutamente último?

Questão 2: Qual disciplina (*episteme*) ou habilidade (*dunamis*) o tem como objeto próprio?

Ele responde imediatamente à segunda (I.2.1094a26-b11), pois será tarefa dessa disciplina não apenas alcançar ou realizar, mas também determinar o que materialmente é esse bem, assim como é tarefa da medicina dizer o que é a saúde. Seu argumento, influenciado pelo *Político* de Platão, é engendrado por critérios formais. Dada a hierarquia correlativa dos princípios, o bem mais alto é o fim do mais alto propósito racional, e isso é marcado por dois critérios: ser arquitetônico e dominante. A *politike* satisfaz esses dois critérios e, assim, qualquer que seja o seu fim, ele será o mais alto, isto é, “o bem humano”. Imbuídos do “método” correto (1094b11), podemos voltar à primeira questão e refazê-la perguntando qual bem é o fim da *politike* (I.4.1095a14-17). Esta é a questão da *Ética Nicomaqueia*. Ela recebe a sua resposta em *EN* VI.12-13 e uma consideração completa e defesa em *EN* X.6-8.

Em suma, o movimento de abertura da *EN* consiste em introduzir um conceito teleológico do bem a ser praticado – ou o bem humano – como o fim último ou objeto do propósito racional, aquele que é visado por todos os outros fins. Mostra-

mos como tomar a ideia de bem como fim, a despeito da multiplicidade de fins, através de uma ordem hierárquica racional entre eles. Essa ordem é a mesma entre os propósitos racionais correspondentes (artes e ações escolhidas). Evidentemente, o bem supremo é o objeto do mais supremo desses propósitos, tanto para determiná-lo quanto para realizá-lo. E tal propósi-

to, Aristóteles argumenta, é a *politike* (cf. VII.11.1152b1-3).

Três observações

A passagem da *EN* I.1-2 dá origem a muitas questões. Chamarei a atenção para três delas.

(Q1) Filosofia prática: o assunto a ser tratado. Na *Metafísica* VI.1.1025b18-25, Aristóteles afirma que todo pensamento racional (*dianoia*) é “prático, produtivo ou teórico”. A *Ética Nicomaqueia* e a *Ética Eudêmia* são obras que dizem respeito primariamente ao que é “prático”. Elas são práticas em um sentido que nos é familiar – elas são pragmáticas ou visam à ação (“investigamos o que é a virtude não a fim de [simplesmente] conhecer, mas a fim de nos tornarmos bons”, diz Aristóteles em *EN* II.2.1103b27-9). Elas também são práticas ao dizer respeito à ação, e não à produção. Porém, elas dizem respeito à ação em um sentido que não é familiar ao ouvido moderno. O tópico principal não é a ação intencional, mas a *praxis* em um sentido bastante delimitado, o qual Aristóteles chama de ação *prohairesis* ou “preferencialmente escolhida”. Como ele afirma na passagem da *Metafísica* citada antes, “nas coisas produzidas, seu ponto de partida está no produtor – seja a inteligência [*nous*], a arte [*techné*] ou a habilidade [*dunamis*]; nas coisas feitas [*ta prakta*], [o ponto de partida] está no agente – escolha preferencial [*prohairesis*] –, pois o que é feito e o que é escolhido são o mesmo”. Tal ação “escolhida” é a ação que os agentes consideram como completamente racional. Essa é a ação que os agentes tomam como o que (dados os seus valores e as suas concepções sobre a melhor forma de levar sua vida) é a melhor ou a mais sábia coisa a fazer, se eles devem viver bem em geral (cf. *EN* VI.5.1140a25-8). É isso o que eles pensam que *devem* fazer (*dei haplos*), sendo esse o “deve” explícito ou sem qualificação da razão prática, equivalente a um “devo, se eu quero viver e agir bem” – a perspectiva maximamente sem qualificação da razão prática.

Portanto, Aristóteles não está apenas afirmando que qualquer ação intencional visa a algum bem (ou algo tomado como um bem pelo agente). O seu foco primário restringe-se à ação completamente racional no sentido mencionado – a ação tomada pelo agente como constitutiva do viver bem. Apreender isso corretamente é o que concerne à *filosofia prática* (McDowell, 1980, esp. seções 1-6; Lawrence, 2004a).

Aristóteles aqui vislumbra uma possível estrutura abrangente de toda racionalidade prática e produtiva. Nesse momento, ele não está muito interessado nas suas diferenças, mas depois tornará mais explícita a função subordinada do pensamento produtivo ao prático (*EN* VI.2.1139b1-4, VI. 5 *init.*; compare com I.2.1094a28-b6). Mas o que dizer do terceiro domínio da racionalidade, o pensamento teórico? Ao desenvolver a concepção de melhor vida humana, a investigação política da *Ética Nicomaqueia* pode ser vista como objetivando posicionar corretamente cada um desses três domínios da racionalidade humana – dentre os quais ela é um – na vida humana. Grosso modo, o quadro é o seguinte: a razão prática ou política serve-se de todos os usos produtivos da razão e das suas próprias capacidades práticas com o objetivo de determinar e realizar o seu fim, isto é, que os seus cidadãos tenham a melhor vida humana possível. Trata-se de organizar as nossas vidas em nível social, familiar e individual a fim de tornar possível – e nos preparar para aproveitar – o tempo livre no qual nos engajaremos no pensamento teórico (cf. *Pol.* VII.14.1333a16-15.1334b5), pois esta é a melhor vida humana. (Veremos uma razão para suspeitar que esse quadro reflita bem a natureza tanto do pensamento prático quanto do teórico.)

(continua)

(continuação)

(Q2) *Politike*: o “propósito arquitetônico”. A *politike*, o propósito mais arquitetônico, parece às vezes ter um estatuto ambíguo. Ela deve ser supostamente contemplada como *episteme* ou *dunamis* (EN I.2.1094a26). Ela pode ser vista como uma arte (arquitetônica), uma *techne* (*episteme*, aqui sendo usada de maneira platônica, a qual não necessariamente contrasta com *techne*). Ela é chamada de *methodos* em 1094b11, e *methodos* está aliado a *techne* em 1094a1. De fato, ela apresenta aspectos produtivos: é comparada com a medicina, que dá receitas não à saúde, mas ao objetivo de assegurar-lá (VI.13.1145a6-11; cf. 1144a3-6). Sua função é, em parte, tornar bons os cidadãos, dotá-los de excelências e valores corretos e, assim, capazes de ações nobres (I.13.1102a7-10, I.9.1099b29-32, II.1.1103b2-5); fazer leis que se assemelham aos seus “produtos” (X.9.1181a23); proporcionar a *eudaimonia* (I.4.1095a15-20) e fazer isso como um fim diferente de si mesmo e da sua própria atividade (X.7.1177b2-18). Ela pode ser vista como algo que, assim como qualquer habilidade, está aberto ao abuso – ela pode ser explorada por um *expert* para alcançar o fim contrário, por exemplo, os interesses da classe dominante, e não o bem de todos os cidadãos (cf. VI.5.1140b21-5). Entretanto, Aristóteles a apresenta como o que eu chamarei de “sabedoria pública” – a mesma disposição que a *phronesis*, sabedoria prática, porém tomando “sabedoria prática” em um sentido amplo (EN VI.7-8). E, como tal, ela é uma disposição, não uma capacidade, não podendo ser usada de maneira incorreta. (Isso não quer dizer que o pensamento prático ou político [*dianoia*] não possa estar errado, quer na determinação específica do fim que ele coloca, quer na determinação dos meios que ele reconhece como apropriados para o fim.)

O estatuto da *politike* requer uma discussão. Que ela não seja uma *techne*, assim penso eu, é algo que se relaciona ao menos em parte com o estatuto racional sem qualificação do seu fim. Os fins das artes são particulares (*kata meros*), havendo uma ampla perspectiva prática possível sobre eles. Podemos perguntar: é bom buscar esse fim (agora ou em geral ou até que ponto: cf. EN I.2.1094a28-b2)? Contudo, em relação ao “viver bem em geral” – fim da *phronesis* e da *politike* –, não há perspectiva racional ulterior à qual recuar. *Qua* racional, esse é o seu fim; portanto, *qua* racional, devemos buscar o que consideramos como seus constituintes – *devemos* sob pena de irracionalidade (no sentido de agir *contra* a razão).

Então, o fim formal da *politike* “compreende os fins das outras” (I.2.1094b6), “com a consequência de que esse [o fim da *politike*] será o bem humano”. A expressão “o bem humano” ocorre aqui pela primeira vez. Todavia, Aristóteles considera que já introduziu essa ideia: é simplesmente a noção daquele fim supremo que será “o bem”, ou seja, a melhor coisa que os humanos podem obter através de um propósito racional (*to prakton agathon*). Se, como ele argumenta, a *politike* é o propósito supremo, então o seu fim – *qualquer que ele seja* – é o bem humano.

Esse fim, Aristóteles declara, é o mesmo tanto para o indivíduo quanto para a sociedade (I.2.1094b7-8; cf. *Pol.* VII.2-3, VII.15.1334a11-14). Como *politikos*, busca-se fazer com que a sua sociedade alcance o melhor fim; como *phronimos*, busca-se isso para si mesmo. Alguém poderia questionar se esses objetivos não entram em conflito. Por exemplo, não poderia alguém ser requerido para uma função política pelo seu país, mas ter razões pessoais para não fazê-lo? Ou, ainda, não poderia alguém como *politikos* ter razões para tomar uma decisão que, embora proporcione o bem comum, resulte em perigo para si e para a sua família? Isso, penso eu, é um erro. A primeira não é uma questão política, mas privada: o domínio de alguém, como pessoa privada, envolve também os seus deveres como cidadão em uma sociedade. Em relação à segunda, se a decisão a ser tomada é justa, então, como pessoa privada, não deve queixar-se de nada – com efeito, ela deveria colocar-se completamente após tal decisão. (As primeiras reformas agrárias de Castro diminuíram a propriedade da sua própria família.) Assim, eu suspeito que não haja lugar para um conflito entre as exigências dos dois, embora certamente haja problemas em conciliar exigências públicas e privadas (cf. *Pol.* VII.2-3).

No entanto, há outra questão complicada. Aristóteles aqui vislumbra uma hierarquia de fins e propósitos racionais: uns cujos fins são produtos em acréscimo às atividades daquele propósito, outros que não o são. No último caso, é de se esperar que a atividade em questão constitua o fim imediato.

(continua)

(continuação)

	Propósito	Atividade	Fim
Forma 1	Techne	Fazer T	Produto T
	Escultor	Esculpir	Escultura
Forma 2	Phronesis/politike	Fazer P	Fazer P

Parece que:

(Produto como fim): quando o propósito racional (PR) tem um *produto* como fim em acréscimo à atividade que o produz, deve haver um propósito racional superior que use aquele produto.

(Ação como fim): quando o propósito racional (PR) tem a sua própria *atividade* como fim, e não como um produto separado, tal atividade pode ser buscada em função de um fim ulterior ou não; do contrário, tal ação constituirá um fim último – ou o fim último (se há ou pode haver apenas um).

Sendo assim, onde se localiza a *politike*?

1. Como propósito superior, ela aparentemente não pode ter um produto; de outro modo, haveria um propósito ainda superior a ela que se serviria dele.
2. Como propósito superior, suas ações são os seus fins (as ações políticas ou racionais práticas). Como ações que exemplificam ou realizam o propósito mais elevado, elas não podem ser buscadas também em vista do fim de um outro propósito superior. Assim, aparentemente, elas devem ser o fim final.
3. O fim superior vem a ser as ações contemplativas – a atividade da parte teórica da alma (*nous*).
4. Essas ações são políticas ou não:
 - a) Se elas o são, então não seriam o exercício de uma mesma habilidade? Mas Aristóteles diz que não (ele separa *to epistemonikon* e *to logistikon*, por exemplo, em VI.1).
 - b) Se elas não o são, então a *politike* finalmente parece não ser o propósito racional superior. Mas Aristóteles diz que ela é.

Aristóteles está consciente de algo em relação a essa tensão (EN VI.12.1143b33-5). Em VI.13, ele nos diz que a *politike*, ainda que seja a arte dominante, não domina sobre a *sophia*, nem sobre a melhor parte da alma (o *nous*): ela dá ordens no seu interesse, mas não a ela. A atividade da *sophia* é o conteúdo do fim último. O melhor fim – contemplar – é o alvo *formal* e/ou *final* da sabedoria teórica; e esse é o alvo *eficiente* da *politike*, isto é, o fim a ser realizado (cf. VI.12.1144a3-6). Mas isso ainda nos deixa o seguinte problema: de um lado, queremos dizer que a atividade contemplativa não é uma ação política – a ação política esforça-se em concretizar as oportunidades de se engajar nela (“ela visa ao modo como pode vir a ser”; VI.13.1145a8-9). De outro lado, queremos dizer que “sim, aquele ato de contemplação é um ato sábio *no sentido prático*, uma boa escolha sobre como gastar o seu tempo livre”. Voltaremos a esse problema adiante.

(Q3) *A existência de tal bem*. Por que supor, de início, que há um “bem supremo”? Isso causou muita controvérsia. Alguns interpretam que Aristóteles está aqui (I.2.1094a18-22) argumentando em favor da sua existência, mas de modo falacioso; outros consideram que com isso ele quer apenas afirmar sua existência hipotética.

Duas observações breves. Em primeiro lugar, o ponto principal é simplesmente *definicional*: uma concepção do que é o bem a ser praticado segue forçosamente dos princípios precedentes. Essa é uma concepção do que ele é *formalmente falando*: como tal, ele tem uma “existência formal”. E, como tal, é tarefa da *politike* descobrir o que ele é (e alcançar isso), se há tal coisa, “materialmente” falando. Mas não é imediatamente claro que deva haver uma resposta material. Talvez seja o caso de que a *politike* conclua que não há nada que preencha “materialmente” essas exigências formais. (E *assim* perdendo o seu objeto, a *politike* aniquilaria a si mesma, ao menos como propósito útil.)

Em segundo lugar, praticamente não há controvérsias de que exista tal bem e de que, nominalmente, trate-se da *eudaimonia* (I.4.1095a17-20; cf. I.7.1097b22-3); as controvérsias ocorrem em relação àquilo que a constitui. E mesmo aqui não parece dado *ab initio* que a *politike* possa determinar que não há solução coerente para tais controvérsias sobre a *eudaimonia* (cf. VII.1.1145b4-6).

Podemos dizer que a *politike*, ao investigar o que é a *eudaimonia*, reconhece que há tal resposta, mas as suas investigações podem levar-nos a questionar se o seu objeto tem algo mais do que uma existência formal.

EN I e seus quatro movimentos: a estrutura FFCC

A introdução da noção teleológica do bem humano como fim último e como objeto formal da razão prática ou da *politike* é o primeiro dos quatro principais movimentos argumentativos do Livro I da *EN*. O segundo movimento oferece uma elucidação inicial especificando-o, ao menos nominalmente, como a *eudaimonia* ou, sinonimamente, como o viver bem ou de maneira bem-sucedida (*eu-zoia*) ou, ainda, como o agir bem ou de maneira bem-sucedida (*eu-praxia*) (I.4.1095a17-20).

Mais adiante, em I.7.1097a25-b21, Aristóteles oferece, mesmo para essa especificação nominal, uma justificação mediante apelo a um critério formal. O bem a ser praticado é *final sem qualificação* – um objeto escolhido por si mesmo e nunca em vista de algo mais. Além disso, ele é *autossuficiente* (*autarkes*). Se você o possui, então “isso torna a vida digna de escolha e carente de nada” (e, assim, ele não é “aumentável” – você não pode acrescentar-lhe um outro fim para torná-lo maior como bem do que ele é por si mesmo; cf. *Philebus* 20E-21A). A *eudaimonia* é tomada como evidentemente cumprindo esse critério.

O ponto, em todo caso, é de acordo geral (I.7.1097b22-3 retoma I.4.1095a17-20). Onde ocorrem as controvérsias, assim pensa Aristóteles, é sobre aquilo em que mais substancialmente a *eudaimonia* consiste: aqui as pessoas comuns têm opiniões diferentes, assim como os sábios (I.4.1095a18-30). Aristóteles, seguindo a sua metodologia “endoxal”,⁵ considera essas várias opiniões – ou, ao menos, aquelas que são predominantes (ou parecem ter algo delas) – e apresenta seus problemas (*EN* I.4-6).

Assim, a especificação nominal do bem supremo, o objeto da *politike*, como a *eudaimonia* é, ainda que dificilmen-

te controversa, não muito iluminadora. Acrescentemos a isso as controvérsias e as dificuldades que rondam as variadas opiniões oferecidas sobre ela, e não será surpreendente que “é desejado que seja ainda dito com mais clareza o que [a melhor coisa] é” (I.7.1097b22-4). O argumento da função própria – o terceiro movimento – é apresentado como uma maneira mais substancial de elucidar o bem humano ao considerar a função humana (I.7.1097b22-1098a20). Sua principal conclusão é que o bem humano, a *eudaimonia*, é uma atividade da alma – uma vida ativa racional – de acordo com a sua própria excelência em uma vida completa. Isso, Aristóteles afirma, é um “delineamento do bem” (I.7.1098a20-26). Ele então considera o quanto isso nos ajuda a compreender as variadas opiniões, as *endoxa*, resolver tensões entre elas e atribuir-lhes o seu próprio lugar (I.8). Ainda examina como isso pode ajudar no tratamento das diversas dificuldades sobre a *eudaimonia* (I.9-12).

O quarto movimento toma essa conclusão e sugere uma maneira natural para completar o delineamento: “Uma vez que a felicidade é uma espécie de atividade da alma de acordo com excelência perfeita, deve-se examinar em detalhe a excelência: talvez dessa maneira possamos chegar a um melhor entendimento também sobre a felicidade” (*EN* I.13.1102a5-7). Isso estabelece o plano para o estudo das excelências do caráter e do intelecto e da sua inter-relação, o que ocupa os livros que seguem imediatamente (*EN* II-VI). Esse estudo culmina no Livro VI (sobretudo os Capítulos 1, 7, 12-13), em que Aristóteles argumenta que há basicamente duas excelências: a sabedoria prática – junto com todas as excelências do caráter – e a sabedoria teórica. A sabedoria teórica é a mais final das duas e a excelência da melhor parte, enquanto a sabedoria prática visa a compreender como arranjar as coi-

sas de tal forma a assegurar o tempo livre para a contemplação. Essa tese é retomada em *EN* X.6-8 (por exemplo, 1177a12-18, 1177b1-15), em que suas implicações para a *eudaimonia* são esboçadas e cerca de seis argumentos em favor da superioridade da vida contemplativa sobre a meramente prática ou política são apresentados.

Em poucas palavras, podemos representar a estratégia geral da *EN* como *função-função-conteúdo-conteúdo* (FFCC). Uma vez que a questão do bem a ser praticado ou do bem humano foi posta e articulada, Aristóteles a conduz primeiramente esclarecendo a *função* da *eudaimonia* ou do bem viver; a seguir, ele esclarece a *função* que a excelência ou a virtude exerce no seu interior; isso, por sua vez, leva a uma investigação do *conteúdo* da excelência humana e da relação entre as duas principais virtudes (e suas respectivas atividades), buscando finalmente oferecer uma especificação do *conteúdo* da *eudaimonia* humana.

Os principais elos na corrente da investigação aristotélica podem ser assim apresentados:

Elo 0 – Elo 1 – Elo 2 – Elo 3

O Bem Humano é A Boa Vida e é A Vida Excelente e é A Vida Virtuosa e é A Vida disso e daquilo

Viver de maneira bem-sucedida – Viver excelentemente – Viver justamente, etc. – Fazer isso e aquilo
eudaimonia – *energeia kat'areten* – *kat'andreian*, etc.

Ou seja, Viver bem-S consiste em Viver bem-E que consiste em Viver bem-V que consiste em Viver bem-P no seguinte sentido. (Elo 0) O bem a ser praticado, o objetivo da *politike*, é geralmente reconhecido como sendo, nominalmente, a *eudaimonia* – viver de maneira bem-sucedida, a vida que é mais digna de escolha

(*hairetotos*, I.4; justificado em I.7). (Elo 1) O argumento da função própria sugere que ela consiste na razão que envolve uma vida ativa de acordo com a(s) própria(s) excelência(s). Que excelências são essas não é aqui especificado. (Elo 2) (I.13) Aristóteles esclarece que, ao menos nominalmente, essas são as *virtudes* tal como elas são ordinariamente reconhecidas (isto é, justiça, coragem, temperança, sabedoria) – são esses os nomes ordinariamente reconhecidos das *boas disposições* em relação às variadas atividades que envolvem a razão (ações e emoções). (Elo 3) Mas isso não gera, por si mesmo, uma concepção específica do que é o ato sábio ou corajoso a ser escolhido. Mesmo aqueles que são maus considerarão a si mesmos como tendo as melhores disposições em termos nominais (cf. II.8.1108b23-6). Para dar conta desses *particulares* corretamente, os homens precisam, falando de maneira geral, ser bem-educados na prática da virtude e nas ocupações liberais – aquelas que são apropriadas a um homem livre no seu tempo livre. O que falta nessa descrição é o fio condutor que leva Aristóteles a distinguir na boa vida entre as duas principais excelências e as vidas exemplificadas por elas, ou seja, a política e a contemplativa.

Ambiguidades no objetivo de Aristóteles

Quase não há controvérsias de que o maior bem que se pode praticar é a *eudaimonia*. As controvérsias surgem quando se considera em que ela consiste. Com efeito, há ainda uma falta de clareza em relação ao objetivo visado por Aristóteles. Em primeiro lugar, ele está procurando o melhor dentre vários bens que competem entre si, de tal forma que qualquer adição a esse único bem resultaria em um bem ainda maior do que aquele tomado em si

mesmo? Ou ele está procurando o bem a ser praticado, sendo esse entendido como um bem ao qual nada mais *poderia* ser acrescentado de modo a torná-lo maior do que ele já é por si mesmo? Acredito que se trata do segundo tipo de questão. De fato, é difícil ver no que a primeira pode ser interessante. O critério da finalidade incondicional parece ser motivado pela consideração do bem como não-aumentável, o que não é salientado na primeira questão (Lawrence, 1997).

Em segundo lugar, quando Aristóteles pergunta em que consiste viver bem, ele está perguntando pela melhor espécie de vida ativa ou pela melhor vida? Em poucas palavras, a última é uma função da primeira: a melhor vida é simplesmente aquela com a quantidade máxima da melhor vida ativa em uma vida completa (um princípio de transferência de valor da melhor atividade para a melhor vida): “as atividades são dominantes sobre a vida” (I.10.1100b33, 1100b9-11). Isso parece plausível até um certo nível de especificidade. No caso do ser humano, uma vida ativa que envolva a razão é melhor e mais final do que a vida ativa da nutrição ou da percepção. Contudo, se alguém então refaz esse movimento no *interior* da vida ativa da razão, sugerindo que a melhor vida humana consistiria na quantidade máxima de uma única atividade racional, isso não tem a mesma plausibilidade imediata. Aqui, deve-se começar a suspeitar se não há fatos sobre a forma geral do ser humano e suas fases que igualmente influenciam na avaliação da melhor ou mais apropriada vida ativa (por exemplo, os quatro estágios de vida no padrão hindu ou a própria série aristotélica de estágios a cada 7 anos). E, ainda, há fatos como a necessidade que o ser humano tem de variação, bem como as relações de fecundidade e aprimoramento entre as variadas atividades.

Ainda mais importante é a falta de clareza em relação “ao maior dos bens

alcançáveis”, ou a melhor ou mais perfeita vida humana. Em certo sentido, uma pessoa vive uma vida perfeita – faz dela uma vida bem-sucedida – quando tem os valores corretos e corretamente os aplica de modo a fazer o que é requerido, ou o que é melhor, dada uma situação. Agindo assim, ela não fará nada de que depois se lamente. Porém, as situações que ela enfrenta podem ser ruins, às vezes trágicas, envolvendo circunstâncias que certamente não teriam sido colocadas como prioritárias. Em outro sentido, uma pessoa vive uma vida perfeita apenas quando faz o que foi descrito antes e as situações que ocorrem para ela não são ruins, mas *perfeitas* para um ser humano. É nesse sentido que o melhor vem a ser em um humano: é possível que algumas excelências sejam melhores do que outras e que alguns exercícios das mesmas excelências sejam melhores do que outros. O objetivo, nesse caso, é a melhor vida que um ser humano pode levar nas circunstâncias perfeitas para um ser humano – o melhor que pode ser alcançado. Como agentes racionais no sentido prático, temos *ambos* objetivos ou ideais. Buscamos viver a melhor vida que pudermos nas circunstâncias que a vida nos apresenta, *quaisquer* que sejam (e elas podem até mesmo envolver a nossa escolha de morrer), e desejamos que a vida apresente para nós as *melhores* circunstâncias *possíveis*. Chamemos esse último de objetivo utópico. Ele constitui a norma ou medida do sucesso e do fracasso sem qualificação em uma vida humana.

Como já argumentei, esse objetivo utópico é o principal alvo de Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* (Lawrence, 1993a). Mas isso não está explícito. Como vamos começar a desenvolver o que é a melhor vida humana possível e o que deve contar como fracasso na situação humana? Isso pode ser desenvolvido no mínimo de duas maneiras: uma “teológica” e a outra “es-

pécie-contextual”. Na primeira, a melhor vida humana possível é comparada com a melhor vida possível no sentido da vida da melhor substância: teologia aqui não é, por exemplo, o estudo do Deus cristão, mas o ramo mais elevado da ontologia, cujo tópico fundamental é a noção de sucesso ou perfeição na categoria da substância (um objeto de fato metafísico, ainda mais se fosse dito que o ser humano é a melhor substância; cf. VI.7.1141a20-2). Segundo a outra perspectiva, permanecemos no âmbito da forma humana de vida, trabalhando o seu limite máximo sem comparação com as formas de vida das demais espécies. Não há sentido em uma avaliação entre as espécies. A principal di-

ferença entre essas perspectivas é que na primeira, mas não na segunda, faz sentido supor que a condição de ser humano é ela mesma um possível fracasso que um indivíduo pode sofrer. Voltaremos a essas ambiguidades mais adiante, quando abordarmos a função humana (p. 54) e a concepção final de bem humano (p. 63).

Uma visão geral: três aspectos da abordagem aristotélica

A filosofia prática de Aristóteles pode ser vista, de maneira geral, como a versão de uma abordagem racional prática da ética.

(1) *Bem teleológico e razão prática*. Trata-se de estabelecer uma certa concepção teleológica do bem como central e aliá-la a uma concepção correlativa de razão prática. Esse bem a ser praticado – o bem da ação –, caracterizado em termos de finalidade, é “puro” no seguinte sentido: em certa medida, ele não se compromete com a noção de utilidade ou com o que é de interesse próprio do agente.

Considere o exemplo da saúde. A saúde é o bem – ou o sucesso – da medicina. Mas alcançá-lo não é, *como tal*, útil para aquele que o busca, o médico: de fato, isso é útil, mas para o paciente (que pode, *incidentalmente*, ser o médico). A *techne* e aquele que a exerce *como tal* – que possui essa habilidade – são perfeitos (cf. *República* I.341d-342b). Assim, o bem teleológico em uma área certamente não precisa beneficiar o agente que o exerce com sucesso. E, visto como um exercício de perfeição, ele não pode beneficiá-los: a *techne* e aquele que a exerce *como tal* são perfeitos e não podem ser beneficiados *como tais* (deixemos de lado as complexidades sobre uma regra absoluta). Do mesmo modo, um agente humano com todos os valores e disposições corretos – *um agente perfeito* – que alcança o sucesso no agir, ou seja, que age bem, não é, portanto, beneficiado pelo seu sucesso: isso é o seu sucesso como agente. Você pode ser útil a alguém ajudando-o a alcançar o seu sucesso ou atrapalhá-lo impedindo-o de alcançá-lo, mas o seu sucesso, o seu agir bem, é o seu bem – ele não *o faz* bom (a não ser incidentalmente).

Faz parte da nossa função como agentes racionais *cuidar* do nosso sucesso (não confiamos na natureza aqui): faz parte do nosso empenho determinar isso e persegui-lo (as duas tarefas mencionadas na introdução). Assim, não seremos bem-sucedidos como agentes racionais a menos que tomemos a nós mesmos como bem-sucedidos – é uma condição para o nosso sucesso, ao agir bem, que *consideremos* o que fazemos como constituindo o nosso bem agir ou o nosso viver de maneira bem-sucedida. Assim, trata-se de algo de que podemos legitimamente nos orgulhar e ter um certo sentimento de satisfação.

(2) *Eudaimonismo*. A concepção é, como geralmente é o caso entre os gregos, a de *eudaimonia*. Ou seja, aceita-se como ponto de partida que o maior bem que podemos alcançar é uma vida bem-sucedida. As controvérsias, então, existem em relação ao que a constitui. Aristóteles resolve-as tanto

(continua)

(continuação)

através de um esclarecimento cuidadoso da categoria lógica da resposta correta à questão da sua determinação quanto através de uma apresentação da natureza utópica do objetivo que esta torna alcançável.

Alguns especialistas tentaram dividir o argumento da *EN I* em uma parte analítica, de análise conceitual, seguida por uma parte sintética que se aproxima de informação empírica, começando com o argumento da função própria. Na minha opinião, o argumento da função própria pertenceria ao primeiro, e não ao último. Entretanto, considero a imposição dessa distinção um pouco inútil. A estratégia de Aristóteles é melhor compreendida como um contínuo de “persuasão formal”. A cada um dos quatro principais “movimentos” feitos por Aristóteles não é impossível resistir, mas é difícil: o objeitor deve apressar-se e motivar a rejeição. Isso é difícil, uma vez que cada movimento seguinte parece mais como um esclarecimento daquilo que precede: é como mudar de rumo quando não há praticamente nenhum vento.

(3) *Teoria da virtude*. Alguém pode ou não ver a concepção aristotélica como uma “teoria da virtude”, dependendo de como se considera esse termo. Sem dúvida, Aristóteles dá um lugar à virtude em sua teoria, mas isso também é feito pelas concepções que a ele se opõem. A concepção popular reconhece que as virtudes do caráter são bens – bens da alma –, porém ela considera os bens externos, como a riqueza e outros, como primários: os bens da alma são incentivados quando não interferem muito nos negócios prudenciais. Em relação a isso, Aristóteles enquadra-se no projeto democrático-no/socrático de uma *reavaliação do valor*, objetando que essas concepções consideram os valores de maneira invertida: os bens da alma – da vida – é que são primários e que estabelecem os limites da bondade dos bens externos. Todavia, isso pode sugerir que o ser-total e o fim-total da vida é *ser* uma boa pessoa, *ter* todos os valores corretos, ou seja, que as excelências das virtudes da alma são o bem humano. A isso Aristóteles objeta dizendo que o bem humano não é *ser* uma boa pessoa, mas *de fato viver* a vida de uma boa pessoa, *realizado* os seus valores e excelências em *ações e sentimentos*. Como veremos, um dos principais objetivos de Aristóteles é tornar clara a correta localização lógica da virtude em uma concepção do bem humano.

O erro mais comum na recentemente chamada “teoria da virtude” é colocar a pessoa virtuosa como critério ou cânone da ação virtuosa. A ideia de que “a coisa virtuosa/sábida a fazer é o que a pessoa virtuosa/sábida faz” é trivialmente tanto verdadeira quanto falsa. É trivialmente verdadeiro que o sábio e o virtuoso realizem atos sábios e virtuosos: agir assim é o critério para que ele seja sábio e virtuoso – se não for assim, salvo em casos extraordinários, você não será virtuoso ou sábio. Contudo, tomado como critério para saber *o que é* um ato sábio ou virtuoso – ou seja, aquele que o sábio ou o virtuoso fariam –, é falso. Não é nisso que consiste um ato sábio ou virtuoso. O sábio ou o virtuoso não determinam por deliberação o que é coisa sábia ou virtuosa a ser feita, perguntando a si mesmos o que o sábio ou o virtuoso fariam. Há, certamente, a busca por conselhos e o apelo à autoridade: “Eu fiz isso porque ele disse que era a coisa a fazer, e ele é sábio” (cf. *EN I.4.1095b9-13*). Há, admitamos, técnicas heurísticas particulares, como quando eu considero alguém que eu conheço e acredito ser sábio – como Philippa Foot* – e pergunto a mim mesmo o que tal pessoa pensaria ou faria nessa situação, tentando como que “ouvir a sua voz” sobre o assunto. No entanto, essa é apenas uma dentre as muitas técnicas imaginativas de encaminhar a questão sobre *o que é o melhor a fazer* – para a qual, em geral, o apelo à questão “o que o sábio prático faria aqui?” não ajuda muito. Certamente não é esse o critério para que uma ação seja considerada sábia. A concepção aristotélica, então, coloca a racionalidade prática, e não uma “teoria das virtudes”, numa posição central, desde que considerada, por exemplo, do modo como Louden (1984) o faz.

* N. de T. Philippa Ruth Foot (1920-), filósofa britânica notável por seus trabalhos sobre ética.

A FUNÇÃO HUMANA

Objetivo, fundamento e estrutura

O objetivo do argumento da função própria é tornar *mais claro* o que é o bem humano – mais claro que a afirmação não-controvertida e “nominal” de que a *eudaimonia* é o viver e o agir bem. Entretanto, o argumento desenvolve-se apenas de maneira ampla, algo que sucessivamente precisa ser completado (I.7.1098a20-26). Ele não pretende, acredito, sustentar-se sozinho. Sua conclusão tem de ser testada na medida em que nos ajuda a compreender as coisas que as pessoas dizem sobre a boa vida ou o sucesso (cf. I.8.1098b9-12 e *passim*). São essas que localizam o tópico estudado.

Com esse argumento, Aristóteles sugere que podemos esclarecer o que é o melhor a ser praticado ou a *eudaimonia* considerando a função humana – a saber, o que é próprio ou peculiar para um ser humano, como tal, fazer. O *fundamento* para isso é que geralmente, para as coisas que têm uma função, o seu bem e o seu sucesso estão relacionados à sua função (no bom exercício dessa função). Assim, o bem para um flautista ou o seu sucesso é uma questão de tocar bem. E fazer algo *bem* é equivalente a fazer isso *de acordo com a virtude ou excelência própria à atividade*. Assim, se a função particular ou peculiar do homem é viver de uma certa maneira, então nosso bem ou sucesso estará relacionado com o exercício dessa espécie de vida ativa humana, e isso deverá ser bem-feito, ou seja, de acordo com a(s) própria(s) excelência(s).

É tomado como evidente que, se o ser humano tem uma função, esta deve ser uma maneira de estar vivo, e não apenas qualquer maneira de estar vivo, mas uma que seja peculiar ao ser humano. Aristóteles argumenta por eliminação que, como esta não é a vida de crescimento e

nutrição (partilhada com as plantas), nem a vida da percepção (partilhada com os animais), ela deve ser “algum tipo de vida ativa da parte que possui razão” (*praktike tis [zoe] tou logon echontos*). Ele esclarece isso de duas maneiras importantes. Primeiro (I.7.1098a4-5), o tipo de atividade que envolve a razão abrange uma área bastante ampla, incluindo as emoções que podem seguir e responder à razão, bem como as atividades mais estritamente intelectuais ou “dianoéticas” (I.13 e VI.1.1138b35-1139a15 tornam isso claro). Segundo (I.7.1098a5-7), a vida ativa em questão é uma vida no sentido estrito de uma “segunda realidade”: trata-se de realmente exercer as atividades da vida, e não de meramente possuí-las (a frase “Gavin vê”, dita a respeito de mim enquanto durmo, é verdadeira no segundo sentido, mas não no primeiro). Aristóteles conclui que nosso bem ou sucesso consiste em de fato realizar essas atividades da vida e fazer isso bem, de acordo com a excelência que lhe é própria. Ele então acrescenta: “se as excelências forem muitas, então de acordo com a melhor e mais perfeita [*teleiôtaten*]” (I.7.1098a17-18). Voltaremos a esse acréscimo mais adiante.

Os problemas e a conclusão do argumento

A ideia central do argumento é notavelmente problemática, mas pode ser apresentada do seguinte modo: ela requer a peculiaridade da função. Mas o deus aristotélico também não participa da atividade racional? Como pode ser plausível atribuir uma função aos seres humanos – falar em função não requer uma espécie de mentor, e o deus aristotélico não é criador? Além disso, o argumento parece a muitos falacioso – e por várias razões. Queremos saber qual é o maior bem que um ser humano pode ter, e nos é dito que isso

consiste em agir ou viver como um bom membro da espécie humana. Mas por que viver dessa forma nos dará o que queremos? Por que esse seria o objeto do nosso desejo racional? Isso parece simplesmente deixar uma grande lacuna no argumento. Ora, essa e outras semelhantes a essa são, ao meu ver, maneiras equivocadas de entender o argumento. Todavia, elas requerem uma discussão mais cuidadosa. Indicarei aqui apenas algumas direções para responder a elas.

É útil começar perguntando pelo que Aristóteles está tentando mostrar aqui. O argumento é obviamente formal no sentido em que visa a apenas forne-

cer um “delineamento do bem” e não pretende derivar uma especificação das excelências humanas. Assim, um imoral como Trasímaco na *República* de Platão, que considera a injustiça como uma excelência humana, pode concordar com a sua conclusão. Porém, se a sua conclusão pode ser assim tão amplamente aceita, isso pode fazer-nos suspeitar do quão esclarecedor o argumento é em relação ao bem humano.

A pergunta que precisamos fazer é a seguinte: o que aprendemos a partir do argumento que não estava claro anteriormente? Para mim, trata-se do seguinte (Lawrence, 2001):

(P1) Vida e viver: a categoria lógica correta da resposta. Sabendo que o bem humano é uma atividade de acordo com a excelência, aprendemos algo sobre a categoria correta da resposta à nossa questão. Especificamente, aprendemos que: **(P1A)** o bem humano é um bem da alma – da vida – e não do corpo (como a saúde ou a beleza) ou um bem externo (como a riqueza e o poder). A opinião comum afirma que o que mais importa na vida é o dinheiro, o poder e o *status*, ou a beleza e a saúde, e que a respeitabilidade ética é uma espécie de belo acréscimo (*Pol.* VII.1.1323a25-7, 1323a34-8). Aristóteles considera essa opinião para colocar os valores e os bens na ordem que lhes é própria (três aspectos da abordagem aristotélica, p. 52-53). O que mais importa é a alma de alguém – ser uma pessoa de certo tipo, ser alguém com valores corretos (pois apenas assim alguém será capaz de, digamos, usar a riqueza de modo adequado). Entretanto, Aristóteles vai mais além. **(P1B)** Não é o caso, apenas, que os bens da alma tenham essa prioridade. Devemos prestar a atenção à espécie de bem da alma, pois o fim da vida humana não é tornar-se um bom ser humano, com todos os valores corretos. (Se assim fosse, então, se eu fizesse que você – sendo a boa pessoa que é – dormisse um sono sem sonhos pelo resto da sua vida, eu não o atrapalharia.) Trata-se sobretudo de realizar aqueles valores ou excelências, de realmente viver bem e por todo o período da sua vida. Com efeito, Aristóteles toma o sinônimo de *eudaimonia*, a *euzoia* ou boa vida, muito seriamente. E ele faz isso em dois aspectos: a *eudaimonia* é, primeiramente, uma questão do bem da alma ou da vida (P1A), e o sentido de vida em jogo é o *exercício* da nossa capacidade de viver (P1B).

(P2) Vida humana. Não é qualquer forma de estar vivo que importa ou é própria para nós, mas sim estarmos vivos como seres humanos. É uma questão de vida ativa racional num sentido amplo, e não meramente a nossa vida nutritiva ou animal. Não se diz que alguém tem uma vida maravilhosa ou bem-sucedida porque “tem 100% de visão por toda a sua vida” ou porque “dígere bem”. Essas são, certamente, condições que nos ajudam, já que problemas desse tipo podem impedir-nos de alcançar ou atrapalhar o tipo de vida que nos interessa: é difícil ler Aristóteles se você sofre de uma úlcera estomacal. Portanto, são condições que nos ajudam, mas que não são constitutivas. Para nós, a maneira especial de estar vivo é propriamente a ação racional (sentimento e pensamento), a *praxis*: viver do modo propriamente humano implica uma escolha racional e as excelências de tal escolha. É isso o que nos diferencia dos outros seres vivos. De fato, Aristóteles toma o sinônimo de *eudaimonia*, a *eupraxia*, muito seriamente.

(P3) A função lógica da excelência. Aristóteles nega que o nosso bem consista em ser uma boa pessoa ou ter as excelências humanas. Igualmente, a sua resposta torna claro que as excelências têm uma função central na concepção de bem humano e qual é essa função. Nosso bem consiste em uma atividade que está *de acordo com* elas ou que as *realiza* (cf. *EN* VI.13.1144b24-30). O que se esclarece é o lugar *lógico* ou a função das excelências humanas.

Esses são os principais pontos que, acredito, Aristóteles quer estabelecer com o argumento da função própria. Eles podem parecer formais, mas na verdade têm um conteúdo suficiente e informativo como delineamento do bem humano. Eles são suficientes para rejeitar muitas concepções contemporâneas sobre o bem humano na medida em que essas oferecem como respostas elementos de uma categoria lógica errada. Entretanto, Aristóteles está menos preocupado em refutar uma opinião do que em encontrar a verdade que está contida nela. E, como ele tenta mostrar em I.8, a concepção oferecida proporciona uma estrutura geral em relação à qual podemos compreender as coisas que são geralmente ditas (os *legomena*) sobre o bem ou o sucesso humano, revelando o seu lugar próprio e a sua contribuição. Apresentando esse delineamento, Aristóteles não está tentando argumentar contra o imoral ou oferecer alguma justificação arquimediana para a sua própria opinião. A “oposição”, por assim dizer, se faz sobretudo em relação à confusão lógica das opiniões comuns e refletidas sobre o bem humano ou, ao menos, em relação àquelas que são predominantes ou parecem ter algo dessa natureza (I.4.1095a29-30). A tarefa de Aristóteles é fornecer uma concepção focal que nos permitirá ver e ressaltar a verdade que há nessas opiniões – colocar as suas várias contribuições em seu lugar lógico apropriado. Em particular, essas opiniões, quando oferecidas como concepções *completas* da *eudaimonia*, estão erradas em uma dentre duas formas.

Muitas opiniões comuns tendem a não considerar que a *eudaimonia* deve ser, de modo central, um bem da alma. As opiniões mais filosóficas ou refletivas consideram isso, mas não conseguem ver que se trata de uma questão de realmente viver de uma determinada maneira, e não simplesmente de ser uma pessoa de certo

tipo. E, errando assim, elas não especificam o tipo de atividade humana da qual as excelências humanas são justamente as próprias excelências. A sua concepção de que “o *eudaimon* é aquele que é ativo de acordo com a perfeita excelência, possuindo suficientemente bens externos não por um tempo determinado ao acaso, mas durante um tempo perfeito de vida” (I.10.1101a14-16, cf. *Pol.* VII.1.1323b40-1324a2) esclarece o lugar central dessa atividade (racional), a maneira como as excelências se fazem aí presentes e o lugar ocupado pelos bens externos – sua “suficiência” sendo determinada pelas exigências da vida ativa racional que deve ser bem-realizada (cf. VII.13.1153b21-5). Ainda assim, isso é apenas um delineamento do bem, mas já aponta o caminho a seguir, sugerindo uma maneira óbvia de começar a completá-lo, ou seja, examinando as excelências que são próprias à ação humana (cf. I.13, movimento 4).

Problema (1): falácia e lacuna

Se o argumento da função própria visa aos pontos acima, (P1) – (P3), penso que não é fácil resistir a eles. Entretanto, muitos o consideram suspeito e problemático. Dois tipos (interconectados) de problema talvez sejam dominantes.

Primeiro, nossa questão central é sobre o maior bem que o ser humano pode obter. O argumento da função própria parece oferecer uma resposta em termos de “viver a vida de um bom membro da espécie humana”. Mas, para muitos, parece estranho supor que o nosso maior bem – a nossa felicidade ou o nosso sucesso, o que é do nosso maior interesse, o objeto de escolha racional – seja viver como bom membro da espécie humana. Não há aqui uma lacuna entre o bem cuja especificação estamos procurando e a resposta proporcionada pelo apelo à função humana?

Que tipo de lacuna é esse? Vários níveis de falácias foram alegados no argumento – e muitas vezes em conjunto – e vários tipos de “lacuna” podem ser alegados aqui. Alguns supõem uma lacuna entre *fato-valor*: o argumento da função própria não asseguraria uma conclusão biológica sobre a prosperidade humana, ao passo que aquilo que buscamos é algo avaliativo – uma conclusão sobre o que *devemos* buscar, sendo que não é possível passar do “é” para o “deve”?⁶ Ou, então, trata-se de uma lacuna entre *natureza-razão*: a razão humana não proporciona uma certa vantagem que transcende a nossa natureza, deixando-nos livres para inventar por nós mesmos (ao menos com os limites amplos da nossa própria natureza)? Ou pode haver uma lacuna do tipo *espécie-indivíduo*: o bem da espécie talvez se sirva ou se constitua de seres humanos que vivem excelentemente, mas isso não poderia suprimir ou nos afastar do nosso próprio bem individual? Ou também, de maneira análoga, uma lacuna entre o bem *comum* ou *público* e o nosso bem *privado*? Ou pode ser o caso de uma lacuna *moral-prudência*: não seria a questão aristotélica prudencial – perguntar pelos nossos melhores interesses –, mas a sua resposta moral – uma vida de atividade virtuosa, ainda que inicialmente ela seja concebida apenas formalmente? Além disso, uma vida de atividade virtuosa não parece nem necessária nem suficiente para a melhor vida do ponto de vista prudencial ou, ao menos, não sem que um argumento ulterior seja apresentado. Estamos aqui tentando discernir as coisas no caldeirão da filosofia moral moderna. Isso requer um exorcismo extremamente cuidadoso, mas podemos dar início a uma resposta.

Nosso objetivo é o bem a ser praticado, caracterizado como final sem qualificação e como objeto da razão prática (ou *politike*). Podemos pensar nesse ob-

jetivo formal como uma caixa vazia, e a nossa questão é como preenchê-la. Na verdade, aprendemos algo sobre ela: a caixa apresenta a *etiqueta* “grande vida” – “*eudaimonia*”, “viver bem” ou “agir bem”. Isso não é pouco. É algo que restringe as possíveis respostas que podem ser vislumbradas como atendendo a tais descrições e, de fato, sugeri antes (p. 54-56) que Aristóteles toma isso muito seriamente (cf. I.8.1098b20-22). Porém, a princípio, isso não é muito iluminador, pois trata-se de um fundamento comum entre aqueles que sustentam opiniões enormemente divergentes sobre o que é substancialmente a boa resposta, divergindo ainda sobre o tipo ou a categoria em que se encontra esse bem. Também nos deparamos com um excesso de opiniões: todo mundo tem uma. De um lado, enfrentamos um escopo de opiniões mais ordinárias ou comuns, as quais *prima facie* apresentam pontos que certamente têm algo a ver com o bem em questão, mas que são oferecidas como rivais umas das outras, e mesmo a mais plausível mostra-se inadequada quando tomada como constitutiva do bem; em particular, falta a finalidade que estamos buscando (I.5.1095b23-4, 1095b31-2). De outro lado, há concepções filosóficas sofisticadas e eloquentes que impressionam a muitos (I.4.1095a25-6), mas que estão abertas a objeções igualmente sofisticadas e que, em todo caso, parecem não falar sobre a espécie de bem que é o objeto de investigação (I.6, esp. 1096b31-1097a13). Assim, as opiniões mais comuns são todas confusas e, quando individualmente investigadas, problemáticas; o principal tipo de concepção filosófica (o platonismo e suas variações) é, na sua sofisticação, praticamente vazio e não leva a lugar nenhum. Onde, então, devemos buscar uma melhor concepção do bem ou sucesso humano? Esse é o nosso problema.

Aristóteles oferece uma sugestão (*tacha*). Consideremos a noção de bem

ou sucesso nas coisas mais geralmente. Quando algo tem uma função, ou seja, faz algo que lhe é próprio como tal – como um carro, o coração, um flautista –, o seu bem ou sucesso consiste em realizar bem a sua função. (Tudo em seu ser é organizado em torno disso.) Assim, se o ser humano puder ser visto como fazendo algo que lhe é próprio, então poderemos ajudar a esclarecer o bem ou sucesso humano por apelo a isso.

Assim concebida, trata-se de uma sugestão com um fundamento. Mesmo que seja errada, ela não parece misteriosa. Suponha, por exemplo, que estejamos investigando qual é o bem do corpo. Há um acordo geral de que se trata da “saúde”. Mas o que realmente é isso? Há muitas opiniões comuns divergentes e outras teóricas ou filosóficas que a definem como, por exemplo, o equilíbrio dos quatro elementos ou humores, ou do Yin e Yang. Uma sugestão razoável seria considerar a função do corpo humano, o que lhe é próprio realizar: fazer isso bem consistirá no sucesso do corpo. A ideia, então, tem algo de intuitiva – e, de fato, podemos perguntar para onde mais olhar. Entretanto, é igualmente possível desconfiar: esse apelo à função humana não poderia ser apenas um outro elemento de crença filosófica equivalente à opinião platônica que o próprio Aristóteles destruiu no capítulo anterior, advertindo-nos contra a filosofia?

Um certo cuidado é, com certeza, requerido. Ainda mais no que diz respeito à própria apresentação aristotélica da dificuldade de nossa posição. Tal cuidado deve deixar-nos atentos à extensão ou ao tipo dos resultados alcançados, à razoabilidade de uma concepção candidata comum e outras opiniões gerais, bem como ao espaço que uma concepção deixa aberto para mudança e discussão. Além disso, ao menos em relação a esses aspectos, a concepção aristotélica parece ser animadora.

1. Os resultados do argumento são, em certo sentido, modestos e formais – tanto que a preocupação recente dos especialistas é se o argumento de fato alcança algo. Entretanto, eu assim sugeri, ele não é impotente: apenas não vai até onde o leitor espera que ele vá.
2. O argumento da função própria não se sustenta sozinho, como I.8 torna claro. Sua especificação – e mesmo o estilo geral da resposta – é testada à luz do sentido que podemos dar aos *legomena* – as opiniões às quais ele deve responder.
3. O argumento ainda permite desacordo sobre a especificação das excelências humanas – tanto em geral quanto em detalhe ou tanto no nome quanto em relação à substância. É bem verdade que Aristóteles tem opiniões em relação à natureza de tais disputas: se você pensa que a injustiça é a excelência humana, você provavelmente não precisa de argumento, mas de castigo (cf. *Tópica* I.11.105a3-8). Porém, o seu argumento aqui não pretende resolver tais disputas; ele não tenta oferecer um fundamento biológico ou científico para que a vida ética, como ela é concebida ordinariamente, seja considerada como a melhor. Assim, Aristóteles não está excluindo ilicitamente a possibilidade de tais disputas.

Consideremos, à guisa de exemplo, uma maneira de proceder que dá origem a uma lacuna ou falha. Ela consiste em pressupor uma certa interpretação “prudencialista” do “maior bem”. Pode parecer que esse bem *deve* ser algo útil para o agente (por exemplo, o seu bem-estar), que deve ser algo do seu maior interesse, sendo isso entendido prudencialmente (essa opinião agrega-se a uma concepção prudencialista da razão prática: o objeto formal da razão prática é “o seu próprio interesse”, entendido nesse tom ou ênfase

prudencial). Assim sendo, parece haver uma lacuna evidente entre essa e a vida da atividade virtuosa: a última parece obviamente não ser necessária nem suficiente à primeira. Conectá-las requereria um outro argumento a fim de concluir, por exemplo, que viver virtuosamente leva a muitas das coisas que os agentes querem para si mesmos (Wilkes, 1978).

Entretanto, isso constrói erroneamente a estratégia de Aristóteles. O seu conceito de fim último a ser praticado é mais formal, introduzido apenas em termos de finalidade. Ele não supõe que o fim de um *X* – ou o sucesso de um *X* – deve beneficiar *X* (o bem supremo da medicina é a saúde do paciente, o que beneficia alguém, mas não o médico). Nos termos da estrutura aristotélica, alguém com tais preocupações – que sente que já tem um comprometimento com o bem humano, como evidentemente ocorre com os prudencialistas em certa medida – precisa considerar o seu caso em uma conjuntura diferente. Ele deve fazer com que isso seja parte da *resposta*, e não tentar fazer disso uma pergunta. Ele deve, por exemplo, tentar argumentar que o orgulho é uma excelência ou virtude (na esteira de Ayn Rand^{*}). Ou, se ele aceita a lista nominal das virtudes aristotélicas, pode argumentar que, ao enfrentar os particulares, o que o sábio prático vai determinar como a ação sábia se revelará em grande medida mais prudencial do que Aristóteles parece pretender. Ou seja, quando especificamos o conteúdo do viver bem ou excelentemente, como seres humanos, a resposta correta é prudencial.

Em suma, o tipo de especificidade trazida por esses pensamentos pruden-

ciais não está *no* conceito de bem supremo em questão (como uma restrição às possíveis respostas) e tampouco está *fora* da resposta (em termos do que realmente constitui uma vida humana excelente). O problema pode surgir – ele não foi ilicitamente rejeitado. Assim, essa resposta acaba sendo algo que mais reapresenta a disputa ao invés de resolvê-la.

“Mas nós não *temos* uma ideia independente do que o bem humano possa ser? E ela não inclui muito do que é prudencial?”. Isso é de certa forma correto, exceto que não está claro que tipo de coisa entende-se por “independente”. É correto na medida em que podemos fazer uma lista de coisas ordinariamente boas e más na vida humana, uma lista que incluirá muitos itens “prudenciais”. Qualquer especificação do bem humano terá de mostrar como elas se encaixam na concepção e, se alguma não se encaixa, será preciso explicar por que elas não têm o lugar, a função ou a importância que pensávamos (cf. *EN* VII.14.1154a22-5 e o diagnóstico oferecido pela reavaliação do valor). Se “independente” aponta apenas para isso – que uma concepção deve abranger e se dirigir a nossas opiniões ordinárias e, se ela as ignora, isso destruiria aquela afirmação como fornecedora de uma concepção do bem humano –, então essa é a própria opinião de Aristóteles e o que ele considera que está fazendo em *EN* I.8.

Problema (2): falar de função

Há, contudo, desafios diferentes do tipo exemplificado, os quais introduzem temas filosóficos mais amplos. Muitos se voltam à noção de “função” e questionam se a atribuição de uma função, ou de uma função própria, a um ser humano não é de fato misteriosa – assim como seria falar de *aquilo que é próprio a um ser humano como tal fazer*.

^{*} N. de T. Ayn Rand (1905-1982), escritora russa. Líder do que veio a ser chamado posteriormente de “Objetivismo”, uma corrente filosófica que defenderia o capitalismo e a predominância do indivíduo.

A ideia de função em questão é normativa. Resumidamente, dizer que “ $X \phi s$ ” nesse sentido funcional de “fazer” implica que um indivíduo X *deve fazer* ϕ e que ele é, de alguma forma, *defectivo* se não o faz. Por exemplo, “as andorinhas migram” implica que uma andorinha individual deve migrar. Se ela não faz isso, há algo errado, alguma falha – seja “interna” à andorinha (ela tem, digamos, uma asa quebrada), seja “externa”, em seu ambiente (ela está, digamos, em uma gaiola ou na boca de um gato). Esse modo de falar é normativo na medida em que dá suporte a tais “*deveres*” e afirmações sobre imperfeição, defeito, erro e falha. Assim, oferece-se uma *norma* em um sentido não meramente estatístico do que seria “típico”. Trata-se de um ponto gramatical, que caracteriza uma maneira de falar (Anscombe, 1958; Lawrence, 1993b; Thompson, 1993).

Ora, muitos desafios podem surgir daí. (1) Pode-se afirmar que essa é uma maneira de falar sem sentido, que apela a uma “cola” metafísica artificial ou que é algo que não faz sentido fora do domínio dos artefatos – e a sua aplicação a objetos naturais é uma mera *façon de parler* ou sobras históricas-cum-psicologia-folk* de uma opinião teológica do mundo natural como um artefato divino. De modo alternativo, pode-se dar a isso *algum* espaço como modo de falar, mas não aquele aqui pretendido. (2) Nesse sentido, pode-se afirmar que existem normas naturais ou “biológicas”, mas elas são de uma ordem diferente – e podem inclusive ser contrárias às racionais. Assim, pode-se sugerir que *faz parte de um ser humano* sentir emo-

ções como inveja, despeito e ciúme – elas pertencem ao domínio do que é natural a um ser humano como tal sentir. Todavia, da perspectiva de uma norma racional, pode ser o caso de que nós nunca devamos sentir tais emoções. (E, se há normas naturais também para a razão, por que essas normas naturais formam um conjunto consistente?) (3) Pode-se ainda afirmar que a objeção recai mais sobre a distância do que sobre o conflito. Ou seja, pode-se reconhecer que existem essas normas naturais, mas que elas falham ao tentar oferecer uma concepção determinada do bem humano como a que estamos procurando. Tais fatos sobre a natureza humana são suficientemente indeterminados para que sejam completamente consistentes com especificações *rivais* desse bem – e, onde os fatos mostram-se insuficientes, o relativismo aparece. Se apelarmos a eles para fundamentar uma determinada resposta, estaremos apoiando-nos em uma concepção rígida e metafísica da natureza humana. Não seria isso o que Aristóteles acaba fazendo ao apelar à natureza divina do intelecto intuitivo (*nous*) e à sua atividade, a contemplação?

Essa é uma objeção fortemente sustentada por Bernard Williams (1985). Por um lado, é discutível se o tipo de relativismo pretendido por ele é de fato inteligível (Wiggins, 1976; McDowell, 1986). Por outro lado, a crítica da concepção aristotélica como “superobjetiva”, como dependente de uma metafísica que sustente tal objetividade, possui algum fundamento. Contudo, não há nada de essencialmente metafísico no *projeto* aristotélico. Completar o delineamento do bem é uma questão de atentar para os nossos melhores pensamentos sobre as excelências, a nossa natureza e o mundo em que vivemos. Que os melhores pensamentos de Aristóteles sobre isso nos surpreendam como sendo, em parte, “metafísicos” não arruína o projeto ou nos impede de

* N. de T. *Folk-psychology*: espécie de psicologia do senso comum. Trata-se do conjunto de crenças básicas, preconceitos e convicções que estão implícitos em nossas descrições cotidianas do comportamento dos outros e em nossa atribuição de estados mentais.

usá-lo para fornecer uma resposta ordinariamente objetiva sobre como viver da melhor maneira. Tampouco é o caso de que ela seja muito indeterminada ou específica.

Isso não atinge aqueles que encontram alguma metafísica objetável já quando se fala em função própria. Seria preciso discutir a sua posição. No entanto, penso que a nossa maneira ordinária de falar é “aristotélica”, e não é fácil desfazer-se dela ou vê-la como errada.

Uma outra dificuldade: a conclusão suplementar e as circunstâncias imperfeitas

Considerarei agora outro problema. O argumento da função própria afirma que o bem a ser praticado, uma vida humana bem-sucedida, é uma atividade que envolve a razão, atividade esta que deve ser bem-feita. Mas isso está em tensão com a minha afirmação de que o alvo aristotélico é o bem utópico, pois uma atividade bem-feita que envolve a razão também pode ser realizada em circunstâncias imperfeitas – a vida de uma pessoa perfeita que luta na guerra, alguém que se angustia por problemas de saúde, tanto seu quanto dos outros, etc. Além disso, a atividade de uma excelência pode ser melhor do que outra. Assim, a categoria geral de uma atividade bem-feita é, ao que parece, uma condição necessária, mas não suficiente, para o bem utópico. É preciso alguma outra distinção aqui, uma linha de separação *interna* à categoria de uma atividade bem-feita que envolve a razão.

É isso o que, creio eu, motiva ao menos parcialmente a adição de uma cláusula à conclusão: “e, se houver muitas excelências, de acordo com a melhor e mais perfeita [*teleiôtaten*]”. Infelizmente, é controverso se isso deve ser entendido

compreensivamente ou *seletivamente*. Estaria Aristóteles dizendo que, se há muitas excelências, o bem humano deve ser uma atividade que

- a) está de acordo com o conjunto mais completo das excelências ou
- b) está de acordo com uma única excelência, melhor, mais perfeita ou final?

Os especialistas aqui se dividem – e não sem razão. Em favor da interpretação compreensiva, pode-se atentar para a visão, por exemplo. O bem para o olho, o seu sucesso como olho, consiste em realizar adequadamente a sua função: ver, e ver bem, isto é, de acordo com a melhor excelência, aquela que lhe é própria. Havendo muitas excelências, certamente sua atividade deverá estar de acordo com a melhor, ou seja, com o conjunto mais completo. Há muitos defeitos da visão e vários aspectos que contam para a sua correção – e todos são necessários para que alguém tenha uma visão perfeita.

Entretanto, sou favorável à interpretação seletiva. “Melhor” soa seletivo, e essa interpretação inicial parece ser reforçada pelas passagens “táticas” que seguem, nas quais Aristóteles posterga a decisão sobre se o fim que é a *eudaimonia* consiste em muitas melhores atividades ou em uma, a melhor; aqui, ele nitidamente seleciona uma entre outras: I.8.1099a29-31, VII.13.1153b9-12, X.5.1176a26-9. Além disso, a interpretação seletiva abre a possibilidade de uma outra estrutura ou focalização nas excelências humanas, na qual uma excelência é tomada em vista de outra – *uma possibilidade que é, então, realizada*. Segundo Aristóteles, há muitas – de fato, duas – excelências: uma que é a combinação da sabedoria prática com as excelências do caráter e outra que é a sabedoria teórica. Essa última é melhor e mais final em relação à primeira (VI.12-13; cf. X.7.1177a12-18).

Porém, se voltamos ao ponto da utopia, ele pode sugerir o seguinte: suponha que haja dois valores, um melhor que o outro. A fim de viver uma vida humana da melhor forma, precisarei das minhas atividades *pelo menos* a fim de realizar esse valor maior; se não for assim, ainda que elas sejam boas tendo em vista que realizam o valor menor, elas não consistirão na melhor vida que um ser humano pode alcançar. Além disso, ao *pelo menos* realizar o maior, não se segue imediatamente que elas não possam *também* exibir o valor menor – e, de fato, é possível que elas façam isso. Tais pontos ainda não estão resolvidos na medida em que a relação exata entre as excelências (e entre as suas respectivas atividades) não for estabelecida (por exemplo, talvez a atividade deva ser realizada sob certas condições ou aspectos).

Se a sabedoria teórica é a melhor excelência, para que a minha vida seja perfeita, então minhas atividades devem realizá-la ou estar de acordo com ela. Embora um ato que exibe generosidade possa ser nobre e o melhor em determinada circunstância, ele não será o mais nobre. Contudo, ao dizer isso, parece que não fica estabelecido se a ação que realiza essa excelência melhor e mais final poderia, ou poderia por isso mesmo, também realizar a excelência menos final e subordinada. Ou seja, segundo esse tipo de interpretação seletiva, uma certa espécie de tese compreensiva, ainda que talvez não completamente como pretendem os defensores desse tipo de interpretação, não é descartada: ela apenas não está sendo proposta explicitamente aqui.

Sobre isso, pode-se protestar que nós sabemos a relação existente entre as excelências – é aquela de finalidade – e isso encerra a nossa questão. Pertence a uma excelência “mais final” *incluir* ou *abarcar* (*periechein*) todas as excelências menos finais. No entanto, isso pode significar

apenas que, se uma excelência inferior é requerida, ela e a sua atividade existem em vista da superior e, portanto, ela não acrescenta um valor independente que produziria algum valor maior que o maior por si mesmo: ao contrário, ela simplesmente melhora alguma condição imperfeita ou de impedimento. Se é assim, não é suficiente estabelecer se uma atividade que realiza de fato a maior excelência vai ou não, por isso, realizar as inferiores, ou seja, não é o bastante para decidir entre os dois modelos a seguir.

Modelo 1: o modelo “exclusivo-cum-produtivo”

A possibilidade que Aristóteles considera aqui, e afirma depois, é a de que haja duas (ou mais) excelências, cada uma delas sendo a excelência própria da sua atividade racional, e a de que essas excelências e atividades relacionem-se de tal forma que uma existe em vista da outra. A posição aristotélica vem a ser a de que a melhor atividade é a contemplação de acordo com a sabedoria teórica. A ação de acordo com “a outra excelência” (X.8.1178a9), isto é, a sabedoria prática, como boa de uma maneira secundária, também existe em vista da melhor atividade. As atividades da sabedoria prática liberam a vida para que a atividade do *nous* possa ser realizada livremente: é assim que estamos livres para nos engajarmos na atividade que é mais verdadeiramente a realização de nós mesmos. A tarefa da razão prática é, de fato, remover os impedimentos de tal realização. Uma vez removidos esses impedimentos para vivermos nosso verdadeiro eu, não precisaremos escolher sermos nós mesmos. Somos como deuses que são vistos em circunstâncias imperfeitas; porém, uma vez que a sabedoria prática remove essas imperfeições, então, como deuses –

ou elementos (*Física*, VIII.4.255b2-13) – simplesmente atualizamos a nós mesmos através da contemplação. É assim que agimos bem – alcançamos a *eupraxia* – como um deus (*Pol.* VII.3.1325b14-30) e *sem escolha*.

Modelo 2: as “duas dimensões da avaliação”

Os seres humanos têm de *escolher* contemplar – e, assim, para eles, o contemplar ocorre de uma maneira que nunca ocorre para um deus. Nós podemos contemplar quando não devemos e nós podemos deixar de contemplar quando devemos. Assim, quando contemplamos, estamos, diferentemente de um deus, abertos a dois diferentes tipos de avaliação ao perguntar se estamos agindo bem da forma como estamos agindo:

1. Pode-se perguntar se contemplamos bem, ou seja, se estamos realizando a excelência que lhe é própria (a *sophia*).
2. Pode-se perguntar se, ao contemplar (bem ou mal), estamos agindo bem, ou seja, sabiamente, de acordo com a excelência da sabedoria prática (e do restante que a acompanha).

Se é assim, a atividade de contemplar pode ser o conteúdo material do agir com sabedoria prática. E, para que a minha vida seja perfeita, devo enfrentar todo tipo de avaliação ao qual estou exposto. Portanto, eu preciso do conjunto total ou perfeito das excelências – e uma vida humana perfeita é aquela que realiza todas, ou melhor, ambas as excelências: ela deve ser uma vida sábia no sentido teórico e prático. Essa é a forma prática da nossa vida humana.

Qual é o modelo aristotélico? Isso é um problema com o qual já nos depara-

mos em relação à *politike* (Q2, p. 47; ele ocorre também em relação à *eupraxia*). Sugerir que o argumento da função própria toma como o que é distintivo dos humanos a vida da *praxis* no sentido da ação escolhida, o que parece favorecer o último modelo. Mesmo assim, ainda é desconfortável a ideia de que a *nossa* melhor atividade exibe uma excelência de ordem diferente – uma sabedoria teórica, e não prática. Ou seja, a excelência em questão *não* é uma excelência da escolha, da ação especificamente humana. Esse é um segundo problema. Não está claro para mim que Aristóteles enfrente diretamente ambos os problemas, mas isso é um caso a ser investigado em outro lugar.

A CONCEPÇÃO FINAL DE BEM HUMANO

A vida do sucesso perfeito

Argumentei que a segunda cláusula da conclusão do argumento da função própria introduz um outro foco como possibilidade formal, a qual é posteriormente realizada. Em *EN* VI.1.1138b35-1139a17, Aristóteles afirma que, assim como anteriormente em I.13 ele distinguiu duas partes da alma, a racional e a (potencialmente) irracional, agora ele vai, da mesma maneira, distinguir duas partes da alma estritamente racional: a científica (*epistemonikon*) e a calculativa (*logistikon*) (cf. *Pol.* VII.14.1333a16-30). Elas estão relacionadas a diferentes tipos de objetos, a primeira com as coisas cujos princípios não podem ser de outro modo, e a segunda com as coisas cujos princípios podem ser de outro modo: “relativas às coisas que são diferentes em espécie, do mesmo modo é diferente em espécie a parte da alma que naturalmente trata de cada uma delas, uma vez que é em virtude de uma certa similitude e afinidade/propriedade

(*oikeiotes*) que o conhecimento pertence a elas” (VI.1.1139a8-11).

Há uma correlação sugestiva aqui entre verdades contingentes e eternas e as partes da alma racional ou dianoética com as suas propriedades correspondentes (cf. X.7 *init.*). Cada uma dessas partes da alma é considerada como tendo um melhor estado ou excelência (relativa à sua função própria), e a nossa tarefa é determinar quais são elas (VI.1.1139a15-17; cf. VI.2.1139b12-13). É essa distinção introduzida em VI.1 que fornece o fundamento para a reconfiguração da topografia das excelências em VI.12-13: não é mais o caso de contrastar as excelências do caráter com as do intelecto, como em I.13, mas de contrastar a excelência intelectual da *phronesis* tomada juntamente com as excelências do caráter com a excelência da *sophia*. Elas estão de tal maneira relacionadas que realizam a possibilidade formal de I.7 de um segundo foco, uma excelência existindo em vista da outra.

Assim, a posição final de Aristóteles sobre a questão central da melhor vida humana possível (*Questão 1*) já está clara em linhas gerais no fim da EN VI (cf. VI.7.1141a18-b8). Trata-se de uma vida de contemplação de acordo com a sua própria excelência, a sabedoria teórica – uma resposta na tradição dos sábios como Tales e Anaxágoras: “Contemplar o que quer que pertença aos céus: as estrelas, a lua e o sol, como se nada mais tivesse importância” (*Protrepticus* fr. 11W; EE I.5.1216a10-16; cf. também EN VI.7.1141b2-8, X.8.1179a13-16; EE I.4.1215b6-14; Platão, *Timeo* 47Ass.). Uma espécie de “semi-Kant”. Seus objetos são de valor divino e incomparável (cf. *peritita... kai thaumasta kai chalepa kai daimonia*; VI.7.1141b6-7). Ela é, correlativamente, a atividade da parte mais divina da alma, o *nous*. É uma vida que para muitos pareceria ridícula (EN X.8.1179a13-16; EE I.4.1215b6-14), pois, diferentemente

da sabedoria prática, a sabedoria teórica não tem nenhuma relação explícita com a *eudaimonia* como parte do seu conteúdo – de fato, ela parece inútil do ponto de vista humano. Mas, como Aristóteles argumenta, ela pode constituir a *eudaimonia* humana; ela pode ser a atividade que, sendo bem-feita, constituirá o nosso objetivo final, a mais nobre vida humana (EN VI.12.1144a3-6, VI.13). A sua inutilidade é justamente a marca da sua perfeição; se fosse útil, ela poderia apontar para a existência de outros bens além de si mesma (cf. VI.7.1141b3-8; cf. *Meta*. I.1.981b17-23).

Em EN X.6-8, Aristóteles volta à discussão da *eudaimonia* e considera mais uma vez o *topos* das três principais vidas candidatas (cf. EN I.5). Em X.6, ele argumenta contra a vida do prazer físico; em X.7-8, admite que as outras duas vidas são boas, mas argumenta que a vida de acordo com a sabedoria teórica é a melhor, ao passo que a vida “de acordo com a outra excelência” (X.8.1178a9), a vida política, é *eudaimon* apenas em um segundo grau. O primeiro desses argumentos, o “argumento direto” (X.7.1177a12-18), prossegue do seguinte modo:

1. *Reivindicação formal*. Se há muitas excelências, então a *eudaimonia* deve ser constituída pela atividade de acordo com a melhor (*kratiste*) excelência, que será a excelência da melhor parte da alma, se houver uma parte melhor do que as outras (cf. a segunda cláusula do argumento da função própria como foi interpretada anteriormente).
2. *Reivindicação existencial*. Há, com efeito, uma melhor parte da alma – seja o *nous* ou algo parecido, seja o realmente divino ou o que há de mais divino em nós (cf. X.7.1177a19-21).
3. *Conclusão*. Portanto, a *eudaimonia* perfeita será a atividade dessa parte (*nous*) de acordo com a excelência que

lhe é própria (*oikeia*). Essa atividade é, como já foi dito, teórica.

Esse argumento é seguido por outros. Uma maneira de dividi-los é a seguinte:

2. o argumento dos critérios (X.7.1177a1-8-b26);
3. o argumento defensivo (X.7.1177b26-8.1178a23);
4. o argumento da “atividade dos deuses” (X.8.1178b7-23);
5. o argumento da evidência animal (X.8.1178b24-32);
6. o argumento do “que agrada aos deuses” (X. 8. 1179a22-32).

Vidas política e contemplativa

A exata posição aristotélica sobre os dois tipos de vida exitosa causou grande controvérsia. Minha opinião é de que a diferença entre essas vidas não é aquela entre pessoas que têm valores diferentes, uma *devotada* à contemplação, a outra à ação política. Aristóteles não está defendendo um *valor único*. Antes, é a mesma pessoa em ambos os casos, o *phronimos*, o sábio prático que tem *todos* os valores corretos e excelências. A diferença entre as duas vidas está em suas circunstâncias. Portanto, como entendo Aristóteles:

1. A vida de perfeito êxito para um ser humano será uma vida cujas circunstâncias o deixarem livre para se engajar inteiramente na melhor atividade, a contemplação, ou seja, uma vida cujas circunstâncias sejam tais que se torne *sempre melhor realizar a melhor atividade*. Esta é, assim, uma *atividade ou vida monista*.
2. Mas isso não significa dizer que uma vida cujas circunstâncias são tais que é melhor nunca realizar a melhor atividade – que não deixa nenhum espaço

para a contemplação – não possa ser *eudaimon*; se for preenchida de atividades políticas bem-feitas, ela será uma vida bem-sucedida, ainda que apenas em um grau secundário.

Evidentemente, se tomarmos a última como a nossa linha básica, então as vidas cujas circunstâncias deixam o agente (mais) livre – e (mais) livre para engajar-se na melhor atividade, a contemplação – serão irrestritamente as mais exitosas. A primeira é explicitamente um ideal que está fora da nossa alçada: esta é a vida de um deus, e o que um deus tem o tempo todo nós podemos alcançar, no máximo, por algum tempo de nossa vida (EN X.7.1177b26-34; Meta. XII.7.1072b14-15, 1072b24-5; cf. De Caelo II.12.292a22-b5). Temos necessidades humanas inevitáveis – físicas, emocionais e sociais – de tal forma que, mesmo nas melhores circunstâncias, às vezes será melhor voltar-se para elas, e não para a contemplação (cf. EN X.8.1178b3-7). Contudo, ainda que isso esteja fora da nossa alçada, não significa que não deva funcionar como um ideal regulador. Devemos esforçar-nos para organizar nossa vida e as circunstâncias em que nos encontramos, individual e socialmente, de modo a criar o máximo de tempo livre dedicado à contemplação sempre que possível, dada a condição humana.

Esta não é nenhuma tese maximal sem sentido. Devemos sempre fazer o que é melhor em cada situação, mas faz parte de agir assim ter um olho nas situações em que é melhor realizar a melhor atividade irrestritamente. O problema real que Aristóteles enfrenta aqui é que, na medida em que a contemplação aparece para nós como uma atividade misteriosa, não temos um entendimento prático real de como decidir sobre quando é melhor contemplar e quando é melhor deixar isso de lado (Lawrence, 1993a, p. 31-32).

Determinando a melhor vida: a necessidade de uma linha de separação

Aristóteles sustenta como ideal uma atividade monista, e não um valor monista. O argumento da função própria relaciona-se com as atividades da vida em um nível bastante geral – com diferentes maneiras básicas de estar vivo. O que é distintivo da maneira humana de estar vivo é, por assim dizer, nossa capacidade de uma atividade que envolve a razão em sentido bastante amplo (de modo que isso também inclui a nossa vida emocional). Ora, dizer que o bem humano consiste, no tempo de uma vida, em realizar essa atividade, e realizá-la bem, tem uma certa plausibilidade. Sem isso – e vivendo a vida de um mero vegetal, animal mudo ou mergulhado num sono profundo –, nossa vida não teria por que continuar; e, agindo mal, estaríamos destruindo a nossa vida e a dos outros.

Além disso, como já dissemos, essa noção *indiferenciada* de atividade racional bem-feita *não pode*, por si mesma, oferecer uma especificação da vida perfeita *sans phrase*, o bem utópico. Isso se dá porque pode haver circunstâncias imperfeitas e possíveis superioridades entre as excelências. Devemos, ao que parece, encontrar uma linha de separação para marcar a parte favorecida.

A linha de separação que Aristóteles oferece formalmente no argumento da função própria é a possibilidade de haver mais de uma excelência e uma que seja mais final e, por conseguinte, melhor do que as outras, o mesmo ocorrendo com a atividade que lhe corresponde (cf. *Pol.* VII.14.1333a25-30). Essa possibilidade é realizada na forma de duas excelências: a sabedoria prática e teórica e suas respectivas atividades. O bem humano, então, é uma vida inteiramente dedicada à atividade teórica bem-feita – ao menos como ideal regulador.

Mas isso nos parece menos plausível. Em certo sentido, nossa tarefa é tentar entender o que pretende a sugestão aristotélica e como ele chega lá. Em outro sentido, nossa tarefa é completá-la, tentando preservar o que ela tem de verdadeira. Essas são tarefas amplas. O que segue é forçosamente perfunctório, um mero *tour d'horizon*.

Acima da condição humana: o ideal teísta

Pode parecer razoável que a linha de separação deva estar entre a sabedoria teórica e prática e suas respectivas atividades, pois não é difícil encontrar considerações que aparentemente revelem a inaptidão de uma e a aptidão da outra para ser considerada como a melhor atividade.

(1) A aparente inaptidão da razão prática. Como vimos (Q2, p. 47; modelo 1, p. 62), a razão prática tem um aspecto produtivo. Ela visa a determinar e produzir um fim que não é simplesmente a sua própria atividade: é da sua natureza olhar para fora de si mesma. Sua função é determinar e realizar a *eudaimonia* como um fim diferente da sua própria operação e atividade. Por ser produtiva nesse sentido, suas atividades são relativamente não-finais (cf. X.7.1177b1-4, 1177b18) e inadequadas para preencher o tempo livre de alguém (1177b4-15, 1177b17-18: “sem lazer”).

Admite-se que as suas operações e atividades *podem* constituir a boa vida, pois elas podem constituir o viver bem e sabiamente *nessas circunstâncias*. Mas isso é assim apenas em um grau secundário ou qualificado, ou seja, imperfeitamente. As circunstâncias nas quais essas atividades são as melhores

(continuação)

são imperfeitas: se fossem perfeitas, já estaríamos engajando-nos naquela boa vida que a atividade prática visa a assegurar para nós (cf. *De Caelo* II.12.292b4-7). Assim, parte do seu valor consiste em ajudar a proporcionar o engajamento no tempo livre ou impedir o que se apresente como obstáculo a isso, tanto em relação aos agentes quanto aos outros. Porém, a nossa necessidade da atividade prática – o fato de que ela pode, para nós, ser a melhor e mais sábia coisa a fazer – revela um defeito, algo menos que perfeito, na situação humana.

Assim, as atividades da *politike* e da *phronesis* asseguram a boa vida, de tal forma que elas *não podem*, irrestrita ou perfeitamente, constituir-las. Suas atividades são humanamente *úteis*, enquanto parece que a perfeita atividade não apenas pode, como também *deve ser inútil*, sob pena de apontar para algum bem fora de si mesma. A atividade perfeita é, portanto, *autoteles*: um fim em si mesma. De fato, parte do valor da nossa atividade prática é dependente ou condicional, havendo uma outra boa atividade séria para ocupar o tempo livre e constituir irrestritamente a boa vida: se todos nós fôssemos atraídos por divertimentos vãos, se fôssemos “Disneylanders” por natureza, então desapareceria parte do que vale a pena para os seres humanos se preocuparem ou do que vale a pena sentir dor e exasperar-se (cf. X.6.1176b27-33). A *Política*, que faz do “tempo livre” o “único *arche* de todas as coisas” (VIII.3.1337b32), oferece pelo menos quatro critérios para que uma atividade seja apropriada para ocupar esse tempo livre: ela deve ser

1. séria e boa (*spoudaios*), não-trivial;
2. final e não meramente de descanso ou relaxamento (VIII.5.1339a26-31);
3. nobre e não meramente necessária (VIII.3.1338a14, 1338a30-32);
4. merecedora do tempo livre de alguém e não útil (1338a15, 1338a30-32).

As atividades prática são reconhecidas como sérias e boas (algumas sendo proeminentes em nobreza e grandeza, *EN* X.7.1177b16-17), mas elas são de certa forma produtivas e úteis. E, em uma direção diferente, podemos também nos preocupar com a sua relativa falta de autossuficiência (X.7.1177a27-34): agir generosamente requer algo para ser oferecido e um receptor ou ocasião apropriados. Tal dependência ameaça a realização dessas atividades. Serão elas adequadamente suficientes para completar o tempo de vida de alguém com atividades dignas? E tal deficiência é, aparentemente, exacerbada pelo próprio sucesso. (Você acalma uma criança que estava chorando; ao conseguir isso, deve encontrar outra coisa para fazer.) Em circunstâncias perfeitas, haverá um prospecto diminutivo sobre em quantas guerras justas lutar, em quantas obras caridosas engajar-se, etc.: doutores passarão o tempo da cirurgia como operários de reparação de uma multinacional qualquer, reorganizando o suposto paciente. Além disso, essa deficiência é desejável. Pode-se tentar restituir as condições de realização cometendo atos injustos a fim de dar a si mesmo e aos demais a chance de merecer as suas vidas, retificando-as (*à la* Jasão de Tessália; cf. *Retórica* I.12.1373a24-7).

(2) *A aparente adequação da contemplação.* Dada tal concepção da função da razão prática, é natural, como afirmamos (Q2, p. 47), olhar para a terceira esfera – a da *dianoia* teórica – como a atividade ideal. Ela parece prometer oferecer atividades que encontram o critério para a ocupação adequada do tempo livre: elas são sérias e relacionam-se com coisas de imenso valor (cf. *Part An.* I.5.644b22-645a4); elas são completamente finais – nosso interesse por elas é puro, visando apenas a entendê-las ou apreciá-las pelo que são (*EN* X.7.1177b1-4; cf. *Meta.* I.1.981b13-982a1). Assim, a atividade teórica, a contemplação, tem aquela inutilidade que lhe confere perfeição.

Isso é reforçado por uma rede complexa de influências: a tradição do “sábio” e uma certa consonância com opiniões comuns sobre como os seres perfeitos devem viver (*EN* X.8.1178b7-23). Se isso não é suficiente, deve-se acrescentar que elas concordam com a própria concepção aristotélica em relação à natureza, ao “*status metafísico*” do intelecto teórico (*nous*) e à sua atividade contemplativa. O *nous* ou intelecto teórico é algo muito especial para Aristóteles. Uma vez que não está “ligado à matéria”, ele não é estudado pelo *phusikos* (*Meta.* VI.1.1026a5-6; cf. *Part An.* I.1.641a33-b10; *De An.* I.1.403a28) e “parece ser um gênero diferente da alma” (*De An.* II.2.413b24-7; cf. II.3.415a11-12). Essa é, de longe, a melhor e mais valiosa parte da alma humana, seja ela mesma divina ou o que há de mais divino em nós

(continua)

(continuação)

(EN X.7.1177a12-18, 1177b6-1178a8; cf. VI.13.1145a6-8). O seu valor consiste, em parte, no valor supremo dos seus objetos (cf. EE I.5.1216b19-20; EN VI.7.1141a19-20, 1141a34-b8, X. 7. 1177a20-21). Ela é valiosa por si e em si mesma (EN X.8.1178b31). (Se e em que sentido, quando atualizada, ela é idêntica aos seus objetos – como é o caso da substância perfeita – são questões que serão deixadas de lado.)

Em consonância com isso está o pano de fundo proporcionado pela própria “filosofia primeira” ou “teologia” de Aristóteles. Como afirmamos, ela não é o estudo de algum deus ou religião, mas consiste em uma ontologia, ou seja, o estudo do ser *qua* ser e, em particular, o estudo do sucesso ou da perfeição da categoria focal do ser, isto é, a substância (Ackrill, 1972; Lawrence, 1997, 2004b). Tal substância perfeita fornece a medida do sucesso da substância e, assim, uma medida de avaliação entre as espécies de sucesso de qualquer outra substância – e, quanto mais nos aproximamos dela, melhor é a nossa vida (cf. X.8.1178b21-3, 1178b24-32; *De Caelo* II.12.292a22-b5). A influência dessa teologia está presente aqui, mesmo que Aristóteles evite discuti-la (cf. X.8.1178a22-3).

Dificuldades sobre a razão teórica e a contemplação

Esse ideal parece completamente intelectual, porém isso é ainda mais estranho do que pode parecer a princípio.

- a) A atividade teórica, a contemplação, não é uma atividade de investigação e pesquisa, mas um suposto exercício do entendimento já acabado (cf. X.7.1177a26-7). A *investigação* teórica colidiria com o princípio de valorização da *finalidade* quando “X existe em vista de Y”, o seu fim – a posse do entendimento – é mais valioso do que o processo que leva até ele. Ela também seria vulnerável à insuficiência de condições de realização se as ciências estivessem supostamente em processo de complementação (como eu penso que Aristóteles considera: certamente, a substância perfeita não pode ser incompleta de nenhuma maneira).
- b) Seu valor parece ser mais uma função dos seus objetos do que uma função do entendimento humano que se tem sobre eles (VI.7.1141a20-22, 1141a3-

3-b3; X.7.1177a20-21). Esse é um ponto difícil.

- c) Em todo caso, ela seria curiosamente separada da vida humana (Clark, 1975, p. 183). Aristóteles admite que ela pode ser melhor com “cooperadores” (X.7.1177a34-b1); porém, na medida em que a atividade, a “obra”, não é clara, também não fica claro que função esses cooperadores teriam.

Além disso, a despeito de estarmos falando da descoberta intelectual ou da apreciação, ela está, para nós, necessariamente *enclausurada* entre as atitudes e emoções humanas – alegria e deleite, surpresa, suspeita, excitação, orgulho, alívio, desafio e curiosidade – para não mencionar a frustração, o desapontamento, a ansiedade, etc. – um entrelaçamento emocional desordenado e dinâmico impróprio para um ser completamente perfeito. Aristóteles fala sobretudo, aqui, de um prazer puro e contínuo (cf. VII.12.1153a1, X.7.1177a22-7) e, mesmo assim, os detalhes da sua discussão são deixados em grande medida em branco: ele parece amplamente separado do restante, mas tem um envolvimento incidental com a esfera

das emoções humanas que está conectada com a sabedoria prática.

Consideremos apenas a primeira dessa sequência, (a), a ideia de que (o melhor) exercício da razão teórica é a contemplação, sendo este encarado como um exercício do entendimento – uma atualização do conhecimento já construído a respeito de um certo campo sistemático. Alguns não consideram tal fato problemático. Kraut (1989, p. 73) sugere que esse é “um processo de reflexão sobre um sistema de verdades

já descobertas (...) uma atividade que se realiza quando não importa qual verdade é trazida à mente: isso ocorre não apenas quando alguém reflete silenciosamente, mas também quando alguém leciona ou escreve sobre certo assunto (...)”. É uma questão de “considerar as verdades conscientemente”, “um estado mental” que é “a ativação de um conhecimento já alcançado (...)”. Pelo contrário, acho problemático se há uma atividade como a que Kraut descreve. Pode-se colocar o problema em diversas direções.

(1) *Erro gramatical*. É sempre tentador tomar o pensamento ou o ato de pensar – o entendimento ou o conhecimento – como um processo (“fala silenciosa”), ou mesmo como uma atividade, no sentido de algo que leva um certo tempo, mas que, como é algo completo em si mesmo, diferentemente de um processo, estende-se infinitamente no tempo. E, assim, é tentador considerar o “exercício do entendimento” como uma atividade desse tipo, supondo que podemos perguntar “você está compreendendo nesse momento?” em um *sentido* que é paralelo a perguntar “você está vendo – ou jogando – nesse momento?” (ou “por quanto tempo você...?”). Porém, como Hardie (1968, p. 344) sucintamente observou, “conhecer não é uma forma de passar o tempo”. Nessa direção, pode-se suspeitar de um erro gramatical no coração da concepção aristotélica (Wittgenstein, 1953, p. 139-204).

(2) *Apreciação intelectual*. Podemos talvez olhar em uma direção estética. O próprio Aristóteles sugere uma relação desse tipo com a música (*Pol.* VIII.3, VIII.5). No *De Partibus Animalium* I.5.645a8-37, mais uma vez sob um prisma estético, dessa vez comparando-a com a pintura e a escultura, a contemplação parece uma apreciação intelectual de um organismo como um todo extraordinariamente ordenado e funcional – uma apreciação da sua estrutura do “isso em vista daquilo”, de causalidade final, uma estrutura que é análoga à beleza. Obviamente, isso requer compreender como o organismo e as suas partes funcionam, mas a atividade recebe admiração intelectual apreciativa, e inclusive satisfação, algo semelhante à apreciação intelectual de uma obra de arte. Em seu cerne, trata-se da apreciação de uma ordem (das causas relevantes) – cf. *Física* VIII.1.252a12 – e do seu princípio (a noção de *taxis*, que é talvez um fundamento ou princípio da bondade: cf. *EE* I.8.1218a21-4). Isso poderia estender-se à matemática e também à própria ordem do cosmo (*EE* I.5.1216a13-14, a concepção de Anaxágoras) e, a partir disso, ao seu primeiro princípio – cujo sistema que o envolve desaparece, deixando talvez uma admiração mística e a unidade do Uno em uma iluminação ativa. Este seria o princípio da ordem sem a ordem que depende dele (o general *sans* o exército). Entretanto, ainda que a contemplação possa ser empurrada no fim das contas para uma direção quase mística, pode-se continuar em um nível mais estético – a apreciação intelectual das estruturas naturais e matemáticas. Ora, é possível que haja tais coisas, e elas podem ser maneiras de ocupar o tempo (*diagogai*). Mas não está claro que haja uma atividade básica da vida “direta” aqui, uma forma distinta de vida (em vez de uma mistura sofisticada de muitos aspectos da nossa humanidade). Tampouco ela poderia ter o estatuto de ser-total e fim-total na vida humana que Aristóteles reconhece à contemplação – ao menos não se forem cortadas as suas extensões místicas. Em suma, não penso que devemos supor apressadamente que entendemos o que é a contemplação, ou mesmo a razão teórica e o raciocínio, segundo Aristóteles.

O tempo livre, o ideal secular e a razão prática

Se essa concepção contemplativa da vida ideal parece assim tão problemática, também parece fácil corrigi-la. Não podemos simplesmente abandonar tudo o que cheira a absoluto ou metafísico e focalizar o tempo livre (*Freizeit*)? É o tempo livre o que precisamos fornecer aos cidadãos e a nós mesmos como indivíduos. Precisamos ter alguma ideia das atividades que o preenchem adequadamente (*Pol.* VIII.3.1337b33-5), proporcionar e receber uma boa educação de forma a nos prepararmos para nos engajar nelas. Em consonância com *As Leis* de Platão, Aristóteles critica os espartanos por falharem nesse aspecto da educação: “É por isso que os espartanos eram preservados enquanto lutavam, mas pereciam quando governavam, pois eles não sabiam como ocupar o seu tempo livre [*scholazein*], jamais se engajando em outro tipo de treino [*askesis*] mais fundamental [*kuriotera*] do que o militar [*polemike*]” (*Pol.* II.9.1271b3-6; cf. VII.14.1333b5-1334a10, etc.). Na procura por atividades ou ocupações adequadas para o nosso tempo livre, podemos ampliar nossas considerações de modo a abranger também a *pesquisa* científica e a matemática – e por que também não as belas-artes e a sua criação bem como a sua apreciação? De fato, podemos apelar para a função que Marx e Mill atribuem ao *autodesenvolvimento* do indivíduo.

Essa revisão “secular” considera que o foco de Aristóteles está na noção de tempo livre, colocando em questão se o pensamento teórico ou a contemplação é inteligível como ocupante desse tempo, ou se é plausível que ela seja a única capaz de fazer isso. Contudo, colocando em questão um lado do contraste aristotélico, isso parece consentir com o outro lado, com a suposta inadequação das ati-

vidades da razão prática. De fato, existe, mesmo na perspectiva “secular”, a tentação de uma concepção *restritiva* da ética – aproximadamente do tipo “primeiro, prepare-se para as ações morais; depois, você estará livre para agir como quiser para se desenvolver como quiser”. Não está claro qual é a importância exata disso. No entanto, podemos dizer que a aparente desconsideração de Aristóteles das atividades da razão prática é *prima facie* – ao menos quando tomadas separadamente do seu pano de fundo metafísico – absurda.

De início, há todo tipo de atividades “de acordo com a outra excelência” que são constituintes de uma vida humana ideal, de uma vida humana no que ela tem de melhor – como conceber ou assistir ao nascimento dos filhos ou dar a eles a bicicleta que tanto queriam no seu aniversário. E, de maneira mais geral, existe a felicidade doméstica, o tempo de concretizar e aproveitar as amizades, o tempo de estar junto e de aproveitar a companhia dos filhos, o tempo de cuidar dos mais velhos e aproveitar a sua companhia, ter uma função em uma comunidade, cantar em um coro – toda a riqueza humana de uma vida.

A extensão de tais atividades é maior do que pode parecer à primeira vista. Deve-se incluir aí também os momentos para um desgosto naturalmente existente – tendo o tempo livre (como uma licença por morte familiar) no qual lamentar por aqueles que viveram uma vida completa e passaram com a sua geração (os pais de alguém, não seus filhos). Tampouco devemos ser levados a pensar que confortar uma criança que caiu não é propriamente uma atividade ideal sob a alegação de que seria melhor se isso não tivesse acontecido e que poderíamos estar fazendo outra coisa (cuidando do jardim, lendo, etc.). Devemos esperar que tais acidentes ocorram o menos possível e fazer o que

pudermos para evitá-los? Devemos vestir uma criança como o boneco da Michelin*? Ora, não é o caso que não deva haver uma certa supervisão dos jogos e da destinação dos *playgrounds*. Trata-se de afirmar que algo em relação à textura e aos parâmetros da vida humana seria distorcido por uma concepção de vida humana perfeita. Esse é o tipo de coisa que fazemos como seres humanos e que nos acontece, dado o que fazemos: batidas e contusões físicas, emocionais e intelectuais fazem parte de uma vida humana que anda bem, mesmo daquelas que andam da melhor maneira possível.

E não é o *trabalho* – se alguém quiser falar de maneira abstrata – também uma parte dessa vida, parte do que é humano fazer mesmo “idealmente”? Pode-se começar aqui com várias práticas de caça – digamos, uma prática entre um grupo de caçadores tribais de cansar uma presa durante vários dias de perseguição – ou certas práticas de cozinhar, construir, costurar ou de plantar no sentido da agricultura primária. Essas são práticas sociais, cooperativas – que fazem parte da nossa segunda natureza, e não da primeira, mas que ainda formam a própria estrutura da vida humana; tais práticas estão abertas ao aperfeiçoamento e envolvem técnicas que são passadas de geração em geração, sendo esse ato de transmissão também uma prática ou aspecto da prática. Na sociedade moderna, tanto as práticas e tradições de trabalho quanto as possibilidades da sua posição social são obviamente mais complexas – seja por suas vantagens,

em função da espécie, variedade e relação entre seu lugar e sua contribuição, seja por suas desvantagens, em função da espécie e variedade da vulnerabilidade e exploração às quais elas nos expõem (Engels, 1845).

Ora, parece que Aristóteles desqualifica o trabalho (ou, ao menos, as atividades produtivas) como não-apropriadas para um ser humano livre. Um outro elemento que controla essa linha de pensamento “intelectualizante” (como contra, por exemplo, o preconceito social) é o princípio de valorização da *finalidade* (p. 44): quando há uma coisa que existe em vista de outra, seria mais ideal, se possível, ter a última sem a inconveniência da primeira – comer o cervo antes que caçá-lo. Porém, o ideal que isso sustenta distorce a natureza e a estrutura da vida e da atividade humana: talvez falhe em capturar o aspecto criativo e aberto das atividades humanas (individualmente e como práticas), e a função de tais práticas como constitutivas da substância da vida humana em uma conjuntura histórica – a estrutura de possibilidades básicas em cujos termos os indivíduos amplamente constituem suas vidas ou têm suas vidas compostas. Simplificando, você pode pensar na posição do trabalho na vida como mais parecida com aquela da linguagem. Em relação a isso, Aristóteles evidentemente não fica sem respostas. Ele tem a sua própria história histórico-genética que remonta ao “Egito”, um ideal do tempo livre e das suas atividades (*Meta*. I.1.981b13-982a1) – um ideal de “menos trabalho” implícito nas etimologias de *ascholia* e *neg-otium*. Ele pode alegar que está descobrindo uma estrutura na qual os seres humanos fazem – sua função geral ou trabalho-1; há uma focalidade tal que as atividades do trabalho-2 existem em vista das atividades do tempo livre. Esse tópico de trabalho, negócios e tempo

* N. de R. Símbolo e garoto-propaganda da Michelin, o boneco de pneus é o protagonista das campanhas publicitárias dessa marca. Criado há mais de um século, o boneco da Michelin popularizou-se na década de 1970, sendo exibido nos retrovisores de ônibus e caminhões.

livre tem complicações às quais não podemos fazer justiça aqui.

Mas não é só o caso de que há *algum* espaço para algumas atividades práticas como constituintes ideais da vida ideal. *Todos* os atos humanos são estimados como práticos ou éticos (modelo 2, p. 63). Os critérios mais fundamentais do sucesso em viver como um ser humano são aqueles “da outra excelência”, a sabedoria prática e as excelências do caráter: essas são as maneiras básicas de agir humanamente bem e mal. Há outros critérios do sucesso relacionados a ações específicas que escolhemos – como fazer bem algo de que gostamos. E pode ou não importar que façamos bem esses atos de acordo com esses critérios, ou seja, tocar mal violino pode consistir em viver bem ou sabiamente. Assim, dizer que algo é uma atividade digna – algo em que valha a pena gastar seu tempo engajando-se nisso – é fazer um juízo ético; é parte do que conta como uma coisa sábia a se fazer; e ser julgado ou apreciado de tal modo constitui uma boa vida humana. Muito mais precisa ser dito. Minha preocupação é que o segundo braço do contraste aristotélico também pareça problemático.

Repensar a linha de separação?

Há muitas maneiras de contrastar o pensamento prático com o teórico (*dianoia*) e, de fato, Aristóteles emprega várias delas.⁷ Mas é um lugar perigoso para traçar a linha de separação. Considero a tranquilidade com a qual falamos da razão prática e teórica – nossa suscetibilidade à aderência a certas descrições do que elas são – alarmante. E, além disso, ao menos segundo uma concepção (a do modelo 2), todas as nossas ações racionais pertencem à razão prática, de tal forma que deveríamos buscar uma linha

de separação *internamente* às ações da razão prática.

Não obstante, quaisquer que sejam as dificuldades em traçar essa linha, a distinção entre alvos utópicos e não-utópicos de uma boa vida parece intuitiva e ineludível. É um fato da vida humana que, *mesmo em relação ao que é bom*, há maneiras melhores e piores de levar uma vida humana, e muitas delas são tais que os seres humanos podem intervir individual, social e politicamente. Como se trata de uma questão da sabedoria prática, deve-se fazer algo em relação a esses aspectos – e parte do ato de realizar isso é ter claro o que essas coisas são. Portanto, esta constitui uma discussão da qual seria sábio participar.

Podemos procurar outras maneiras de traçar a linha de separação e talvez vir a pensar nisso como uma questão não de uma única linha de separação, mas como uma rede de considerações. Olhando ainda para Aristóteles, podemos distinguir entre os exercícios de *reparar o defeito* e *aproveitar o bem* de uma excelência (cf. *Pol.* VII.13.1332a7-27), sendo que essa não é simplesmente uma distinção como a platônica entre instrumental e final (cf. *EN* I.6.1096b1-13). As ações de *reparar um defeito* são realizadas por elas mesmas porque é nisso que consiste ser justo ou corajoso – quando, por exemplo, tentamos salvar uma pessoa asfixiada –, mas isso não é algo que idealmente desejaríamos como parte da vida de alguém (*Pol.* VII.14.1333a30-b5).

Olhando por outro lado, podemos dizer que não é tanto a atividade o que importa, mas o espírito ou a atitude com que a realizamos ou a função que pensamos que isso tem ou que consideramos ter em nossa vida, em nossa economia e em nosso desenvolvimento intelectual e emocional: uma questão de como isso é escolhido, para que e, em particular, em rela-

ção a quem. Essa ideia, mais uma vez, não é inteiramente estranha a Aristóteles:

É por essa razão que também é nobre para aqueles entre os jovens que são pessoas livres liberarem-se dos trabalhos que são considerados servis; quanto ao que é nobre e ao que não é, as ações diferem não tanto em relação a elas mesmas, mas em relação ao fim e ao interesse de quem as realiza. (*Pol.* VII.14.1333a7-11, divergindo de Kraut [1997] sobre *heneka tinos*: ver VIII.2.1337b17-21.)

A *Política*, por focar a ideia de tempo livre, coloca-nos muitos temas para uma investigação ulterior:

- a) a própria noção de tempo livre (pois, certamente, educar as crianças é algo que não pode ser excluído);
- b) a tentação de uma concepção de moralidade forçada que não é completamente correta (em especial se todas as nossas ações completamente racionais são ações da razão prática);
- c) a possibilidade de deteriorar a própria vida – desperdiçando-a em coisas sem sentido – e a necessidade de fazer algo com isso, fazer algo disso, o que leva ao tópico negligenciado de distinguir o sério e o profundo do frívolo e trivial;
- d) a necessidade de uma educação adequada a fim de que se possa ocupar o tempo livre de maneira proveitosa.

CONCLUSÕES

A concepção de vida humana ideal que nos oferece Aristóteles é seriamente problemática. Mesmo se prescindimos da contemplação tal como ele a concebe e a substituímos por uma alternativa mais secular, isso ainda pode implicar para nós um entendimento problemático da razão prática. Essas e outras dificuldades gerais

sobre a razão teórica e prática podem encorajar-nos a buscar a necessária linha de separação utópica em outro lugar. Dito isso, acredito que Aristóteles está correto – ou, se ele está errado, está interessante-mente errado – em relação aos seguintes aspectos:

1. *Filosofia prática*. Há um grande bem que podemos obter, o qual consiste em uma vida bela e sábia, sendo tarefa da razão prática desenvolver mais especificamente o que constitui isso nas circunstâncias da nossa vida tanto individual quanto social e, então, alcançá-lo.
2. *Função humana*. Ao determinar o que conta como viver e agir bem, somos forçados a olhar para os fatos básicos sobre a espécie de criatura que somos e o tipo de mundo em que vivemos. Entre eles, estão os fatos bastante gerais para os quais Aristóteles chama a atenção no argumento da função própria: o sucesso humano consiste em algo a ser vivido de modo real; as atividades que envolvem a razão têm uma importância central; as excelências têm uma determinada função lógica. Isso proporciona um tratamento do bem em linhas gerais e aponta para um caminho evidente para completá-lo.
3. *Alvo utópico*. Acredito que Aristóteles também está correto em ver a importância do que eu chamei de alvo utópico. É um fato da vida humana que, mesmo em relação ao que é bom, há maneiras melhores e piores de levar uma vida – algumas em relação às quais podemos e devemos fazer alguma coisa. Precisamos ter claro em nossas mentes que maneiras são essas: apenas assim seremos capazes de deliberar corretamente sobre o que devemos fazer e exigir correção daqueles que supostamente organizam a nossa sociedade.

4. *Função do tempo livre*. Admitimos que há dificuldades na elucidação da noção de tempo livre e das atividades que lhe são próprias, mas Aristóteles está correto em enfatizar a sua centralidade. Nossa moderna *Weltanschauung* é dominada por um trabalho “ético” que nos convida a ver a vida “normal” como uma questão de cinco dias de trabalho e dois dias de R&R* – cada vez mais vista como uma oportunidade de negócios para recompensar o esforço dispendido. E, ao lado disso, somos cada vez mais encorajados a ver a educação como um instrumento para adquirir um emprego lucrativo, não como uma preparação para uma vida verdadeiramente rica (cf. *Pol.* VIII.3.1338a9-22, 1338a30-32). Porém, há *toda* uma diferença entre férias e tempo livre. Na obscuridade dessa distinção, perdemos nada mais nada menos que a nossa vida no sentido mais importante. Que esse é o fim próprio para os seres humanos é algo que não podemos nos dar ao luxo de perder de vista individualmente e, mais ainda, politicamente: basta pensar no número de horas gastas jogando *videogame* ou tentando a sorte em uma máquina caça-níquel.

Como afirma Marx, em um estado de espírito mais aristotélico do que atomista: “Para além da esfera da necessidade, começa o desenvolvimento da energia humana que é um fim em si mesmo, a verdadeira esfera da liberdade que, entretanto, pode florescer posteriormente apenas com a esfera da necessidade em sua base. A diminuição de seu horário de trabalho é seu pré-requisito básico” (Marx, 1894, p. 959). A isso ele poderia ter acrescentado: “e uma educação liberal, uma Harvard para todos”.

* N. de T. Sigla para “rest and recreation”, ou seja, repouso e recreação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Catherine Atherton, Richard Kraut, Calvin Normore, ao grupo de história da UCLA e, especialmente, a Hans Lottenbach.

NOTAS

1. Compare com *EE* II.11.1227b19-22, I.1.1214a14-15 (e o restante de I.1 e I.2); *EN* VI.9.1142b22-33; *Cael.* II.12.292b5-7. Ver também Broadie (1987, seção 20) e Kraut (1997, p. 123-125).
2. Na tarefa interna de determinar em que consiste a melhor vida, a razão prática, como é aqui concebida, não opera *in vacuo* – como seria o caso para a razão pura, analisando os conceitos relevantes. Tampouco ela opera em um estilo humeano, como mero arranjador ou programador da satisfação do desejo (ou dos desejos que desejamos ter, etc.). Muitas questões contam aqui: ser bem-educado nos moldes e modos de proceder das virtudes – ter o critério correto de sucesso na ação e uma experiência geral de vida.
3. É natural tomar essa “diferença” entre os fins como a “similaridade” da sentença anterior e, assim, considerá-la como a distinção entre os fins da arte (e *methodos*), de um lado, e aqueles da ação escolhida, de outro (e não como uma nova distinção ortogonal àquela entre ação e produção).
4. Eu não penso que o “também” (*EN* I.1.1094a16) deva ser interpretado como significando que os fins em questão são buscados tanto por eles mesmos quanto em vista de fins ulteriores. Penso que isso abarca fins instrumentais igualmente simples (cf. I.7.1097a25-7).
5. Essa metodologia consiste em: (a) coletar as opiniões (*endoxa*, *legomena*) sobre um assunto – ao menos aquelas que são proeminentes ou parecem conter algo que seja assim; (b) gerar dificuldades (*aporiai*) entre elas, por exemplo, como podem ser todas verdadeiras; (c) quando possível, oferecer soluções (*luseis*), frequentemente em termos de distinções gramaticais, revelando uma ambiguidade (“Gavin vê” e “Gavin não vê” podem ser ambas verdadeiras, ditas a respeito de mim enquanto durmo). Procedendo assim, conservamos a ambas e apuramos a verdade que há nelas (*EN* VII.1.1145b2-7). (d) Não conseguindo isso, se alguém rejeita uma opinião, é preciso

explicar por que ela ao menos parece verdadeira (VII.14.1154a22-6). Dois comentários: primeiro, o método é, assim penso eu, uma resposta parcial de Aristóteles ao paradoxo da investigação presente no *Mênon*. Segundo, o pensamento que está por trás disso é que as pessoas como um todo não dizem coisas sem razão e, por isso, uma posição padrão de quem analisa essas coisas é pensar que há algo nelas – a despeito do quão confusas possam ser (cf. *EE* I.6.1216b26-35). Se é assim, seu principal objetivo não é refutar as pessoas, mas refinar e enfatizar a verdade que há no que elas dizem.

6. Uma maneira pela qual isso aparece é no contraste entre uma interpretação indicativa e uma gerundiva: cf. Kenny (1965-1966) e Mackie (1977, capítulo 1, seção 11).
7. A diferença entre eterno e contingente (VI.1); o caráter absoluto de um *versus* a especificidade do outro (cf. VI.7); o objetivo como a verdade *versus* o objetivo como a verdade de acordo com o desejo correto (VI.2); cf. *De Anima* III.10.433a14-15.

REFERÊNCIAS

- Ackrill, J.L. 1972: "Aristotle on 'Good' and the Categories". In S.M. Stern, A. Hourani, and V. Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, p. 17-25. Oxford: Oxford University Press; reimpresso em J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, p. 17-24. London: Duckworth, 1977.
- Anscombe, G.E.M. 1958: "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33: 1-19; reimpresso em *Collected Papers*, vol. 3, p. 26-42. Oxford: Blackwell, 1981.
- Broadie, S. 1987: "The Problem of Practical Intellect in Aristotle's Ethics", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3: 229-252.
- Clark, S. 1975: *Aristotle's Man*. Oxford: Oxford University Press.
- Engels, F. 1845: *The Condition of the Working Class in England in 1844*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hardie, W.F.R. 1968: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. 1965-1966: "Aristotle on Happiness", *Proceedings of the Aristotelian Society* 66: 51-61; reimpresso em J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, p. 25-32. London: Duckworth, 1977.
- Kraut, R. 1989: *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- _____. 1997: *Aristotle, Politics Books VII and VIII*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, G. 1993a: "Aristotle and the Ideal Life", *Philosophical Review* 102: 1-34.
- _____. 1993b: "Reflection, Practice, and Ethical Skepticism", *Pacific Philosophical Quarterly* 74: 289-361.
- _____. 1997: "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* I.7.1097b16-20", *Phronesis* 42: 32-76.
- _____. 2001: "The Function of the Function Argument", *Ancient Philosophy* 21: 445-475.
- _____. 2004a: "Reason, Intention, and Choice". In A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*, p. 265-300. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2004b: "Snakes in Paradise: Problems in the Ideal Life", *Southern Journal of Philosophy* 43: 126-165.
- Louden, R. 1984: "On Some Vices of Virtue Ethics", *American Philosophical Quarterly* 21: 227-236.
- McDowell, J. 1980: "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", *Proceedings of the African Association* 15: reimpresso em A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 359-376. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.
- _____. 1986: "Critical Notice of *Ethics and the Limits of Philosophy*, by B. Williams", *Mind* 95: 377-386.
- Mackie, J.L. 1977: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. 1894: *Capital*, vol. 3. Harmondsworth: Penguin, 1991.
- Thompson, M. 1993: "The Representation of Life". In R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons*, p. 247-296. Oxford: Oxford University Press.
- Wiggins, D. 1976: "Truth, Invention and the Meaning of Life", *Proceedings of the British Academy* 62: 331-378; reimpresso em *Needs, Values, Truth*, 3. ed., p. 87-138. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Wilkes, K. 1978: "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics", *Mind* 87: 553-571; reimpresso em A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 341-358. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.
- Williams, B. 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wittgenstein, L. 1953: *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

LEITURAS ADICIONAIS

Annas, J. 1993: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.

Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Cooper, J. 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____ 1999: *Reason and Emotion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Foot, P. 2001: *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press.

Reeve, C.D.C. 1992: *The Practices of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

_____ 2000: *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis, IN: Hackett.

Santas, G. 2001: *Goodness and Justice*. Oxford: Blackwell.

White, N. 2002: *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles

3

RICHARD KRAUT

A NATUREZA DA JUSTIFICAÇÃO ARISTOTÉLICA

Quando refletimos sobre como devemos conduzir nossa vida – assunto em que a *Ética Nicomaqueia* supostamente é um guia –, nossas reflexões podem facilmente voltar sobre si mesmas, levando-nos a questionar a natureza do processo que estamos realizando. Desejamos saber, por exemplo, não apenas o que é bom, mas também como podemos saber o que é bom, como podemos descobrir mais coisas sobre isso e como podemos identificar falhas nas nossas concepções e atitudes cotidianas. Assim, não causa surpresa que os capítulos que inauguram os tratados de Aristóteles estejam repletos de observações sobre as ambições que são próprias à investigação ética, a forma que uma teoria ética deve ter e como o sucesso de tal empreendimento deve ser avaliado. Aristóteles e seus ouvintes visam não apenas a verdades de primeira ordem sobre questões práticas, mas também a um apanhado de segunda ordem sobre como as proposições de primeira ordem devem ser justificadas.

Algumas vezes, concebemos a justificação como uma tentativa de encontrar um fundamento comum com um interlocutor real ou imaginário e derivar as proposições cuja justificação está em questão a partir daquele consenso real ou hipotético.¹ Se alguém está ou não realmente convencido por uma justificação apresentada,

aquele que sustentou o argumento pode razoavelmente dizer que sua audiência seleta *deve* convencer-se, pois quem quer que comece a partir daquele conjunto de crenças que foram aceitas deve chegar à conclusão que está tentando provar. Mas Aristóteles não está procurando esse tipo de justificação para a sua teoria ética. Ao contrário, o que ele busca é um modo pelo qual possamos assegurar-nos (e não assegurar alguém que poderia ou não realmente discordar de nós) de que quaisquer mudanças que façamos em nossas crenças práticas, se forem resultantes de investigação, serão mudanças para melhor. A investigação ética é uma tentativa de tornar-se mais sábio nas questões práticas, e não uma maneira de convencer um interlocutor real ou hipotético. Ela faz parte do desenvolvimento moral e intelectual de alguém, não sendo uma tentativa de convencer um cético hipotético ou de fazer com que mais pessoas pensem e ajam como ele o faz.

AS ENDOXA

Começaremos nossa discussão do método proposto por Aristóteles testando a verdade das proposições éticas a partir de uma observação que ele faz, em *EN* VII.1, sobre o procedimento a ser usado para investigar o fenômeno da *akrasia* (falta de autocontrole da razão):

Devemos, assim como nos demais casos, apresentar o que parece ser o caso [*ta phainomena*] e, primeiramente, passando pelas dificuldades [*diaporesantes*], dessa maneira provar, antes de mais nada, todas as opiniões reputáveis [*endoxa*] sobre essas maneiras de ser afetado [ou seja, sobre a *akrasia* e as outras condições da alma] e, se não for possível provar a todas, provar pelo menos a maioria delas e as mais reputadas, pois, se as dificuldades se resolvem e as opiniões reputáveis [*endoxa*] permanecem, uma prova adequada foi dada. (VII.1.1145b2-7)

Ao estudar *qualquer* assunto, teórico ou prático, o primeiro passo deve ser o de apresentar – ou seja, tomar nota cuidadosamente – “o que parece ser o caso” (*ta phainomena*) no domínio que está sendo investigado. Mas parece ser o caso *para quem*? Apenas para a pessoa que conduz a investigação, independentemente do acordo de outra pessoa? Seria delicado começar a partir de uma posição como esta. Por que supor que alguém tem o monopólio exclusivo da verdade? Posicionando-se no extremo oposto, seria absurdo começar atentando *apenas* para o que parece ser o caso para *todos*. Por que opiniões controversas não deveriam receber atenção?

O que Aristóteles tem em mente é algo entre esses extremos, como podemos observar quando atentamos para um termo que ocorre duas vezes nessa passagem: *endoxa* (o singular é *endoxon*). Aristóteles diz que, se as *endoxa* (termo traduzido como “opiniões reputáveis”)² permanecem – ou seja, se sobrevivem aos testes que são aplicados a elas –, então foram provadas adequadamente. O que são, no entanto, as *endoxa*?

O termo grego, como a tradução sugere, refere-se ao que é pensado por determinadas pessoas realmente existentes. *Endoxa*, em outras palavras, não são meras hipóteses inventadas pelo investi-

gador. (*Doxa* é a opinião de alguém e, por conseguinte, *endoxa* são opiniões de certo tipo.) São opiniões aceitas por determinadas pessoas, mas quem são elas? Traduzir *endoxa* por “opiniões reputáveis” implica que se trate de pessoas reputáveis, mas quem são elas e o que lhes confere reputabilidade?

Aristóteles responde a essas questões no início da *Tópica*: “*Endoxa* é aquilo que aparece [*dokounta*] a todos, à maioria ou aos sábios e, nesses casos [isto é, no caso dos sábios], a todos, à maioria ou àqueles que são mais notáveis e reputáveis [*endoxois*]” (I.1.100b21-3). Se uma opinião é sustentada por todos, pela maioria das pessoas ou por um pequeno número – a saber, aqueles que têm uma reputação merecida por serem sábios (desconsiderando se todas as pessoas concordam com eles, ou se se trata de um ponto de vista minoritário) –, então ela será, de acordo com a *Tópica* I.1, qualificada como *endoxon* e, de acordo com *EN* VII.1, alguma atenção deve ser dada a ela no início da investigação.

Podemos afirmar com certeza que, na passagem citada de *EN* VII.1, Aristóteles usa os termos *phainomena* e *endoxa* para se referir às mesmas coisas. Assim, a sua ideia é de que a primeira coisa que devemos fazer, quando investigamos um assunto, é atentar cuidadosamente ao que parece ser o caso a todos, à maioria ou a um grupo especial e mais restrito – aqueles que já estudaram o assunto. Além disso, como a passagem citada na *Tópica* I.1 indica, quando levamos em conta a opinião “dos sábios” – aqueles que nos antecederam no estudo de nossa matéria –, devemos atentar para as opiniões sustentadas por todos eles. E, se eles discordam entre si (como acontece muitas vezes), não devemos desconsiderá-los. Em vez disso, devemos atentar tanto aos fatores quantitativos quanto aos qualitativos: o que a maioria deles diz? No que credi-

tam aqueles que, embora sendo minoria, são os mais renomados e reputáveis?

Aristóteles não diz *por que* devemos começar uma investigação dando atenção especial a essas opiniões, mas podemos ter uma boa ideia do que ele tem em mente. Em seus escritos, sustenta que a mente humana, quando orientada adequadamente, é capaz de encontrar a verdade ou algo muito perto disso. “Não se deve prestar mais atenção aos ditos e às opiniões indemonstráveis daqueles que têm experiência e são mais velhos, ou que possuem sabedoria prática, do que às demonstrações. Dado que têm um olho que deriva de sua experiência, eles enxergam corretamente” (EN VI.11.1143b11-14). Alguns *insights* ocorrem às pessoas como uma consequência natural, na medida em que acumulam experiência. Elas podem não ter feito um estudo filosófico sobre a ética, mas devemos prestar muita atenção ao que dizem e pensam.

Isso não significa que aquele que investiga a ética deva levar em consideração tudo o que foi pensado por quem quer que seja. As opiniões daqueles que são loucos ou das crianças não serão qualificadas como *endoxa*, uma vez que eles carecem da razão de que dispõem os adultos normais, sendo muito limitados nas suas experiências (EE I.3.1214b28-9). Contudo, quando uma concepção é defendida por um número considerável de adultos normais que têm alguma experiência em determinado assunto, então um estudante de ética deve considerar a hipótese de que eles possam estar certos.

O mesmo respeito é devido àqueles que fizeram um estudo especializado de um assunto e não se baseiam meramente em impressões intuitivas sem fundamento – ainda que haja disputa entre tais teóricos, como ocorre muitas vezes, não é o caso que cada um deles esteja completamente equivocado. Em vez disso, devemos esperar que cada um deles tenha apreen-

dido, mesmo que de modo parcial, algo de verdadeiro (Meta. II.1.993a30-b4).

Na *Retórica* I.1.1355a15-18, Aristóteles afirma: “Os seres humanos possuem uma natureza que é suficiente para a verdade e, na maior parte dos casos, alcançam-na. É por isso que alguém que é bom em descobrir as *endoxa* é igualmente bom em descobrir a verdade”. Isso confirma a nossa conjectura de que o que está por trás da sua insistência em que as investigações intelectuais começam com as *endoxa* é a sua confiança na eficiência das faculdades humanas comuns e dos processos de apreensão – razão, percepção, experiência, ciência – para apreender a verdade ou o que não está assim tão longe dela.

Embora tudo o que é *endoxon* tenha algo que o recomende, pois é algo que parece ser o caso a alguém que tem um mínimo de competência para avaliar verdades, isso não garante que todas as *endoxa* estejam livres de erro. A ideia de Aristóteles é de que, se alguém seleciona com cuidado um número suficiente delas, desconsiderando as opiniões daqueles que não estão em posição de apreender a verdade, e oferece um espectro amplo que inclui tanto as opiniões dos especialistas no assunto investigado quanto as das pessoas comuns que têm alguma experiência nele, então esse alguém terá material suficiente para progressos ulteriores. A tarefa do teórico é transformar o conjunto no qual estão misturadas verdades, quase-verdades e falsidades – todas elas derivadas de fontes “reputáveis” (isto é, de pessoas que merecem alguma credibilidade) – em algo que encontre padrões intelectuais mais elevados.

É notável que Aristóteles considere que a opinião daqueles que não são sábios – ou seja, daqueles que não investigaram sistematicamente um assunto – não é menos digna de atenção do que aquelas dos sábios. Por que não dar um peso maior às opiniões daqueles que estudaram o as-

sunto do que às daqueles que não o estudaram? Com efeito, por que dar alguma atenção às opiniões da maioria quando o assunto que está sendo investigado já foi melhor examinado por outros?

Aristóteles oferece-nos uma pista sobre como ele deveria responder a essa questão ao negar que grandes infortúnios são compatíveis com a felicidade. Ele diz: “Ninguém consideraria feliz uma pessoa que vive dessa maneira – a não ser que se queira defender a tese a todo custo” (*EN* I.5.1096a2). O termo usado por Aristóteles (*thesis*, que corresponde exatamente ao termo em inglês*) tem um sentido técnico: é a suposição paradoxal de um filósofo bem conhecido (*Tópica* I.11.104b18). Ao argumentar uns com os outros, os filósofos foram conhecidos por persistirem na defesa, em grande escala, de proposições que, para a maioria das pessoas, carecem de qualquer plausibilidade. (Sócrates e alguns dos seus seguidores de fato acreditavam que alguém pode ser feliz em meio aos infortúnios; ver *Górgias* 470e, 507c.) Talvez realmente pareça, para alguns daqueles que passam a vida filosofando, que essas proposições são verdadeiras. Porém, se é assim, elas parecem verdadeiras apenas porque os filósofos que as defendem querem que sejam verdadeiras, e eles desejam isso porque querem que seu argumento vença. Há, em outras palavras, o perigo de que aqueles que se especializam em um assunto tornem-se tão ansiosos para vencer outros especialistas ou alcançar destaque que perderão a sua habilidade em dizer coisas razoáveis de se acreditar. Talvez seja por isso que o método de Aristóteles exija que o estudante de um assunto atente não apenas ao que parece ser o caso para os especialistas,

mas também ao que parece sê-lo para as pessoas comuns. Fazer isso é uma maneira de se proteger contra a possibilidade de que um assunto seja distorcido pelas ambições profissionais daqueles que nele se especializaram. Os filósofos *podem* estar certos quando sustentam opiniões que conflitam com a opinião comum (é por isso que o método de Aristóteles requer que consultemos as suas opiniões), mas também podem estar errados. Assim, é parte do próprio método dar atenção às opiniões tanto dos que são especialistas quanto dos que não o são.

Devemos lembrar que, para Aristóteles, consultar as *endoxa* é um método geral, e não um método usado apenas para a investigação de tópicos éticos: “Deve-se, *assim como nos demais casos*, apresentar o que parece ser o caso (...)” (*EN* VII.1.1145b2-3, grifo meu). Ele o emprega repetidamente em suas investigações acerca de questões teóricas (ver, por exemplo, a discussão sobre o lugar na *Física* IV.1-5). Isso afasta a concepção metodológica de Aristóteles das epistemologias do período moderno, pois tornou-se uma crença prevalente nos círculos cultos que, quando uma disciplina adquire a forma de uma ciência, então aqueles que a estão aprendendo devem atentar apenas às ideias dos que se destacaram como especialistas, ignorando quaisquer opiniões das pessoas comuns sobre tal assunto. Ainda assim, em muitas áreas de investigação intelectual, levamos em consideração a exigência de Aristóteles de que os estudantes de um assunto observem tanto o sábio quanto a maioria. Em especial, quando estudamos filosofia moral, é razoável colocar na mistura das opiniões a serem consideradas seriamente não apenas as teorias daqueles que dedicaram a sua vida ao estudo do assunto em questão, mas também as de uma consciência moral comum, assim como não apenas da nossa época e do nosso lugar, mas também de outras épo-

* N. de R. Também corresponde ao termo em português.

cas e lugares. Se estivermos de posse dos motivos de Aristóteles, nosso propósito, ao oferecer um espectro assim tão amplo, não será o de construir argumentos para convencer aqueles que discordam de nós, mas obter um material a partir disso que pode ser usado para melhorar nossa concepção sobre como devemos viver.

APORIA

Voltemos agora ao segundo estágio do método endoxal (como eu o chamei – às vezes ele é chamado o método “dialético” de Aristóteles): “atravessar as dificuldades” (*diaporesantes*). Esse verbo é cognato de um substantivo que ocorre frequentemente na obra de Aristóteles: *aporia*, que significa “não ter um caminho para”. Ordinariamente, uma pessoa que encontra uma *aporia* está em dificuldade ou não dispõe dos recursos (muitas vezes financeiros) necessários para alcançar os seus objetivos. O que Aristóteles quer dizer, então, é que, após apresentarmos os *phainomena* – o que parece ser o caso para a maioria ou para o sábio –, notaremos que estamos em dificuldade intelectual: não será imediatamente evidente para nós como devemos proceder. Por quê? Quando atentamos às passagens em que Aristóteles expõe as *aporiai* (plural de *aporia*) aos seus ouvintes (por exemplo: *EN* I.10-11, II.4, III.4, V.9-11, VI.12-13, VII.2, VIII.1, IX.8-9 e X.2-3), fica claro que ele pensa que um exame das *endoxa* resulta em muitas contradições aparentes. Aqueles que estudaram um determinado assunto não concordam entre si, ou há um conflito aparente entre o que a maioria das pessoas comuns pensa e as opiniões sustentadas por aqueles que são reputados como sábios. Assim, “atravessar as dificuldades” consiste em atentar a todos os conflitos que aparecem ao longo de um exame das *endoxa*.

Aristóteles descreve de modo mais completo esse processo na *Metafísica* III.1. Ele afirma que o progresso intelectual nunca é um acúmulo tranquilo e não-problemático de crenças, mas que se assemelha ao processo de encontrar-se em apuros. A fim de ver como escapar e ir adiante, devemos observar cuidadosamente o que nos está afligindo (III.1.995b24-33). O estudante deve encontrar-se realmente em dificuldades, pois de outro modo ele não saberá qual o objetivo de sua investigação (995a34-995b2). As dificuldades só podem ser resolvidas por alguém que as entenda, o que envolve ver o que está sendo dito em cada uma das opiniões conflitantes e procurar razões que justifiquem cada uma delas. Aristóteles compara esse processo ao de julgar em uma corte após ouvir cada uma das partes em desacordo (995b2-4). Mas é evidente que há uma diferença entre a função do juiz e aquela do estudante que investiga um assunto: o estudante deve considerar que as dificuldades intelectuais são dele, e não de outro alguém. Os que defendem as opiniões examinadas pelo método endoxal podem ou não estar conscientes do fato de que as suas crenças conflitam com as dos outros. Eles podem até mesmo considerar que não estão de modo algum em dificuldades. Porém, o estudante que está aprendendo algo *está* consciente dos conflitos e (como a analogia com a situação legal implica) deve estudar, com a mente aberta e algum grau de simpatia, o ponto de vista de cada um dos interlocutores. Se um estudante não sente, nesse estágio inicial da investigação, que algo não vai bem – que ele está, portanto, em segurança –, então não fará um bom trabalho ao estudar as dificuldades com o objetivo de resolvê-las. Assim, a apresentação mais perfeita das dificuldades, por parte do professor, seria aquela que induzisse o estudante a ficar genuinamente perplexo.

De que modo as dificuldades suscitadas pelo conflito aparente entre as *endoxa* devem ser resolvidas? Se houvesse uma maneira mecânica de fazer isso, o estudo da ética e de todos os outros ramos da filosofia há muito teria sido considerado pouco interessante. Em vez disso, devemos avançar entre tentativas e erros, e não há garantias de que, mesmo nos esforçando, sejamos capazes de encontrar nosso caminho através das dificuldades. Mas Aristóteles tenta oferecer-nos alguma ajuda. Ele diz que devemos procurar um tipo particular de deficiência nas *endoxa*, a saber, a ambiguidade. É da natureza da linguagem que aquilo que dizemos possa ser construído de muitos modos. De fato, é muito fácil (principalmente se não se tem o treinamento adequado) esquecer esse ponto. Em função da multivocidade de nossos termos, o que dizemos pode ser verdadeiro ou falso: verdadeiro quando o construímos de uma maneira; falso quando o construímos de outra. Isso nos permite mostrar da melhor forma que *endoxa* aparentemente opostas não estão realmente em conflito, desde que sejam adequadamente construídas. É provavelmente isso o que Aristóteles tem em mente quando diz que, após apresentar os *phainomena*, a primeira coisa a ser feita é provar *todas* as *endoxa*. Entretanto, se não for possível fazer isso, então se deve tentar provar a maioria delas (EN VII.1.1145b2-7). Pode-se provar que todas as *endoxa* são corretas mostrando que todos os conflitos entre elas são apenas aparentes; nesse caso, o que cada parte sustenta como verdadeiro realmente o é quando interpretado da forma correta. Contudo, Aristóteles adverte-nos nessa mesma passagem de que nem sempre é possível que todas as *endoxa* sobrevivam ao exame. O que parece verdadeiro para algumas pessoas pode simplesmente ser falso, mesmo que essas pessoas tenham alguma credibilidade no domínio que está sendo investigado.

Isso poderia sugerir que há uma tensão na descrição que Aristóteles faz do método endoxal. Como vimos, ele sustenta que os estudantes devem encontrar-se realmente em dificuldades sobre um determinado assunto antes que possam progredir (*Meta.* III.1.995a34-b2). Por outro lado, ele pensa que uma boa forma de resolver essas dificuldades é reconhecer que as palavras são ditas de muitas maneiras. Haveria, de fato, um conflito entre esses dois aspectos do método endoxal se as muitas maneiras diferentes nas quais um termo pode ser usado fossem imediatamente aparentes para aquele que o usa. Se fosse assim, qualquer estudante de um assunto que fosse competente em linguística veria imediatamente como resolver os conflitos aparentes entre as *endoxa*; não haveria sentido em estar em dificuldades e não haveria necessidade de buscar uma solução. O que Aristóteles deve admitir, então, é que não há meios de detectar a multivocidade das nossas palavras antes de nos engajarmos no método endoxal. É à medida que notamos os conflitos aparentes entre as *endoxa* e buscamos um caminho no qual todas elas podem ser construídas de modo a serem verdadeiras que reconhecemos os diferentes modos em que as palavras são usadas.

ENCONTRANDO E EXPLICANDO ERROS

Aristóteles sustenta que a nossa prioridade deve ser a de preservar *todas* as *endoxa*, ou seja, encontrar uma forma de mostrar que as opiniões aparentemente conflitantes estão na verdade de acordo, desde que sejam reconhecidas as suas ambiguidades. Mas ele entende que a busca pelas ambiguidades pode perfeitamente revelar que elas não existem e, nesse caso, ao menos umas das duas opiniões reputáveis conflitantes deve ser falsa. (Aristóte-

les admite essa possibilidade quando diz, em *EN* VII.1.1145b5, que “se não todas, ao menos a maioria delas”. Se não pudermos provar que *todas* as *endoxa* são verdadeiras, então a nossa segunda melhor alternativa será provar que a maioria delas o é.) Nesses casos, temos de tomar uma decisão: qual das duas *endoxa* contraditórias aceitaremos? Como Aristóteles pensa que devemos responder a essa questão?

Ele diz: “se não todas, ao menos a maioria delas e as que têm mais autoridade” (VII.1.1145b5-6). Mas o que faz com que certas opiniões reputáveis tenham maior autoridade (*kuriotata*) do que outras? Quando atentamos para como procedem os escritos de Aristóteles, vemos que, quando são encontradas opiniões reputáveis conflitantes que não podem ser conciliadas pelo reconhecimento das ambiguidades, ele avalia a força dos argumentos que podem ser encontrados a favor de e contra essas opiniões. Por exemplo, há quem diga que o prazer é o bem, mas seus argumentos mostram apenas que ele é um bem, e não o bem (*EN* X.2.1172b23-8). Aristóteles não diz “essa opinião reputável deve ser aceita e a outra rejeitada porque a primeira parece mais plausível que a segunda”. Ele não apela para uma noção de plausibilidade intuitiva. Em vez disso, argumenta a favor de uma posição e contra a outra. Assim, que uma *endoxon* tenha “maior autoridade” significa simplesmente que ela é melhor sustentada através de um argumento. Sua autoridade vem do fato de que ela nos persuade.

No entanto, Aristóteles pensa que há mais a fazer após decidirmos qual das duas aparências conflitantes devemos aceitar como verdadeira: ainda que tenhamos tomado a decisão correta sobre onde está o argumento mais forte, pode-se razoavelmente questionar por que aqueles cuja opinião rejeitamos erraram sobre o ponto em questão. Além disso, eles de-

mandam credibilidade – de outro modo, o que pensam não contaria como uma *endoxon*. Assim, se quisermos ter certeza de que estamos certos em rejeitar as suas opiniões, deveremos encontrar uma boa explicação do que os desviou. Como Aristóteles afirma: “Deve-se não apenas dizer o que é verdadeiro, mas também a causa do erro, pois isso contribui para a certeza. Quando se torna evidente por que algo que não é verdadeiro parece verdadeiro, isso proporciona uma certeza maior (...)” (*EN* VII.14.1154a22-5). Ele então continua com uma explicação sobre por que algumas pessoas pensam que os prazeres do corpo devem ser escolhidos em detrimento dos demais. Tais prazeres, diz ele, são supervalorizados porque afastam a dor e aqueles que os estimam demasiadamente são incapazes de experimentar outros tipos de prazer (VII.12.1153a26-13.1153b21). É comum ocorrerem erros quando as pessoas concentram-se em uma esfera bastante limitada de casos. Isso muitas vezes as leva a aceitar uma generalização que, na verdade, não vale para outros casos. As pessoas têm concepções equivocadas a respeito da amizade porque, por exemplo, apenas um de seus tipos lhes é familiar (IX.9.1169b22-8). Também pode ser o caso de que a sua experiência da boa e má sorte as faça aceitar que é exatamente nisso em que consiste a felicidade e a infelicidade. Desconsideram assim a possibilidade de que, embora a boa sorte seja necessária para a felicidade e os infortúnios possam miná-la, essas coisas não são idênticas (I.8.1099b6-8). Para aqueles que têm um mínimo de familiaridade com um assunto, é um pouco mais difícil equivocar-se completamente (*Meta.* II.1.993a30-b7) e, quando eles erram, algo está distorcendo o seu juízo e impedindo-os de enxergar a verdade. Quem estuda determinado assunto deve ser capaz de dar uma boa explicação sobre o que está enganando aqueles que fo-

ram vítimas de falsas aparências. Deve ser capaz de dizer não apenas “eles oferecem maus argumentos” ou “eles não oferecem argumentos”, mas também “aqui está algo sobre o que eles têm razão” e “aqui está o motivo pelo qual não puderam ser convencidos pelos argumentos que levam à conclusão correta”.

Quando cada uma das aparências conflitantes pode ser aceita como correta de algum modo, ainda que, de outro, sejam incorretas, já temos uma explicação sobre por que há desacordo e erro: os interlocutores não reconheceram a ambiguidade dos termos que usam. Entretanto, como vimos, Aristóteles pensa que às vezes uma das duas opiniões conflitantes é verdadeira, enquanto a outra é falsa. Nesses casos, a ambiguidade não é a causa do erro, mas haverá alguma outra explicação sobre por que o que parece ser o caso para um adulto competente que tem alguma experiência no assunto não é o caso.

Nada disso obriga Aristóteles a dizer que aqueles que têm concepções equivocadas podem ou devem ser levados pelos investigadores de um assunto a reconhecer os seus erros. Uma coisa é A ter uma boa explicação sobre por que a concepção de B tem problemas; outra é que A mude as ideias de B ou, até mesmo, que ele seja capaz de fazer isso. B pode teimosamente insistir que ele está certo e recusar-se a repensar a questão de mente aberta. Pode ainda ser o caso de que a sua experiência seja muito limitada e ele resista em reconhecer isso. Pode ainda ocorrer que ele careça da perspicácia necessária para reconhecer um ponto de vista superior ao seu. Alguém que usa um termo que é dito de muitas maneiras pode falhar em reconhecer a ambiguidade, mesmo depois de ela ter sido mostrada. Ele poderia insistir que o que diz é inequivocamente verdadeiro e o que o seu adversário diz não tem nenhum valor. O método de Aristóteles exige que os estudantes analisem

determinado assunto com a mente aberta e façam justiça aos diferentes pontos de vista, mas isso não significa que devam convencer quem quer que tenha alguma opinião sobre o assunto ou, inclusive, que esses outros sejam persuadíveis.

SÃO POSSÍVEIS PROVAS NA ÉTICA?

Um outro termo usado por Aristóteles em *EN VII.1.1145b2-7* requer comentário: o objetivo do seu método é *provar* que algo é o caso. “Deve-se (...) afirmar o que parece ser o caso [*ta phainomena*] e, dessa maneira, provar (...) as opiniões reputáveis (...) pois, se as dificuldades se resolvem e as opiniões reputáveis permanecem, uma prova adequada foi dada” (1145b2-7). O objetivo do seu método é incitar uma transformação na mente do interlocutor. Ele começa com aquilo que meramente parece ser o caso (*ta phainomena*), mas, no fim, as proposições que sobram foram todas provadas (*deiknunai* e *dedigmenon* são as palavras usadas por Aristóteles).

As palavras gregas aqui empregadas, um infinitivo e um particípio derivados de *deiknumi*, não são termos técnicos da lógica ou da filosofia. Quando eu *deiknumi* uma proposição, mostro que ela é verdadeira. Essa mostra ou prova é a recompensa de toda investigação: ela é um processo dirigido a um fim que visa a transformar aparências em proposições que merecem grande confiança porque – ao menos aquelas que assim se tornaram através do processo – foram provadas. O fato de que aquilo com o que os estudantes de um assunto começam tenha, nesse estágio, apenas o estatuto de aparência não significa que, a essa altura, eles duvidem ou devessem duvidar da verdade daquelas aparências. Algumas aparências podem ser universalmente aceitas e perfeitamente plausíveis. Mesmo assim, no

início do processo da investigação, ainda não foi mostrado que elas são o caso. Elas adquirem tal estatuto apenas quando a investigação foi concluída com sucesso e todas as dificuldades do domínio em questão foram resolvidas.

Podemos entender por que Aristóteles pensa que alguém que investigou da maneira como ele recomenda fez um progresso intelectual considerável. Tal estudante consultou uma grande gama de opiniões e viu os pontos de vista conflitantes. A partir desse material diversificado e às vezes conflitante, ele construiu um corpo consistente de crenças. Tem agora um entendimento da verdade melhor do que aquele que tinha antes porque identificou as ambiguidades escondidas sob a superfície da linguagem. Por acolher de mente aberta as opiniões conflitantes, ele se forçou a extrair a verdade do erro avaliando os méritos de argumentos também conflitantes. E, ao chegar à conclusão de que algumas pessoas estão erradas, chegou a uma explicação sobre por que elas falharam em chegar à verdade.

Ora, então, algo foi *provado*? Poder-se-ia pensar que provas na ética (do modo como usamos essa noção) simplesmente não são possíveis e que a filosofia moral nunca está autorizada a usar essa palavra sobre o que pode ser alcançado mesmo pelos melhores métodos. De acordo com essa maneira de pensar, crenças sobre questões éticas podem ser justificadas até certo grau e algumas crenças poderiam ser mais justificadas do que outras. Contudo, a fim de *provar* algo em ética, seria preciso fazer mais do que o método endoxal de Aristóteles pode fazer – e, alguém poderia observar, a ética não é um domínio em que mais do que isso possa ser realizado.

Aquele que pensa que a ética está assim limitada encontrará apoio para a sua opinião em uma passagem bastante conhecida perto do fim do primeiro capítulo

do *Utilitarismo*, de John Stuart Mill. Falando da sua “teoria utilitarista ou teoria da felicidade”, Mill diz que fornecerá “algumas provas de que ela é possível”, mas acrescenta imediatamente: “É evidente que esta não pode ser uma prova no sentido popular e comum do termo. Questões sobre os fins últimos não são passíveis de provas diretas. O que quer que se prove ser bom deve ser feito mostrando que aquele é um meio para algo admitido como bom sem provas”. Após isso, no mesmo parágrafo, ele ameniza sua posição:

Há um sentido amplo da palavra prova, no qual essa questão é tão passível disso quanto qualquer outra questão disputada de filosofia. O assunto pertence ao domínio da faculdade racional; e tampouco essa faculdade trata dele apenas no nível da intuição. Considerações podem ser apresentadas como capazes de determinar o intelecto para dar ou recusar seu assentimento à doutrina; e isso é equivalente a provar. (Mill, 2002, p. 236-237)

Ao dizer isso, Mill está admitindo que, embora seja possível ter algum grau de justificação para crenças sobre questões éticas (as quais, inevitavelmente, tornam-se “questões sobre os fins últimos”), esse nível de justificação é inferior ao que é permitido em outros assuntos. Além disso, “prova” pode ser um termo inútil se nunca nos permitimos usá-lo sob a alegação de que *nenhuma* proposição é suscetível de prova. No “sentido popular e comum do termo”, podemos provar muitas coisas: por exemplo, eu posso provar a você que estou usando um relógio de pulso puxando minha manga para cima e mostrando-o. Talvez a ideia de Mill seja a de que uma prova não deve ser apenas em algum grau persuasiva, mas persuasiva de tal forma a ser convincente e conclusiva. Mill poderia ainda sustentar que, em assuntos práticos, esse padrão de ar-

gumentação pode ser alcançado apenas quando alguém seleciona os melhores meios para um fim, porém nunca quando alguém está decidindo entre os fins. Ele pensa que pode oferecer algumas considerações plausíveis sobre o que nosso fim supremo deve ser, mas que a natureza do seu objeto de estudo torna impossível que a argumentação – dele e de qualquer outro – ofereça mais do que isso.

Mill coloca-se assim em uma posição delicada. Ele não está meramente reconhecendo que os *seus* argumentos não são convincentes; em vez disso, afirma que não pode haver argumentos convincentes nesse domínio – ainda que possa haver (e ele mesmo os oferecerá) argumentos suficientemente persuasivos. Mas se, como insiste Mill, é possível oferecer bons argumentos sobre o que devem ser os fins últimos, como sabemos, de antemão, que não pode haver argumentos sobre esse tópico que sejam conclusivos e convincentes – argumentos que qualquer um diria ser uma “prova” no “sentido popular e comum do termo”?

É importante, em todo caso, ver que Aristóteles não diminui as credenciais intelectuais da investigação ética, tal como Mill o faz. Ele considera ter um método *geral* para estabelecer o que é verdadeiro – geral na medida em que se aplica a muitos domínios, e não apenas à ética – e acredita que não há nada na ética que a torne um assunto no qual a argumentação, por sua própria natureza, seja menos aceitável do que em outras áreas. Ele admite que há muitas pessoas que não podem ser persuadidas por argumentos éticos (EN X.9.1179b4-20). Mas isso mostra, na sua opinião, um defeito da audiência, e não da teoria ética. O que quer que ele queira dizer ao afirmar que o objetivo do método endoxal é provar (*deiknunai*) que algo é o caso, ele acredita que esse objetivo não é menos possível na filosofia prática do que em outros domínios inte-

lectuais. A “prova” que Mill oferece do seu princípio é obtida apenas porque ele diminui o padrão do que pode ser esperado de uma prova. Aristóteles, ao contrário, não vê razões para admitir que na ética devamos trabalhar com um padrão inferior de justificação do que o usado em outras áreas de investigação.

Também está consciente do fato de que há quem discorde dele: “As ações belas e justas, que são aqueles que a ciência política estuda, apresentam muita diferença e variação, de tal forma que parecem existir apenas por convenção, e não por natureza” (EN I.3.1094b16-17). Aristóteles aceita a premissa – há uma variação considerável entre as ações belas e justas –, mas rejeita a conclusão, extraída por outros, de que todas essas coisas são invenções humanas arbitrárias que carecem de fundamento em algo que existe independentemente dos nossos costumes, crenças e sentimentos. (É isso o que significaria para eles existir por convenção, e não por natureza.) A alegação de que a ética existe apenas por convenção é, no entanto, uma *endoxon*: isso é o que parece a algumas pessoas, incluindo aqueles que são reputados como sábios. (Antífon, um sofista do século V, considerou que as exigências da justiça eram meramente convencionais, contrastando-as com as exigências da natureza.) De forma que essa é uma opinião que Aristóteles não pode e não quer desconsiderar sem lhe dar atenção. Todavia, mostrar que o convencionalismo na ética é um erro e por que razão é um erro requer que toda a sua teoria ética seja considerada. Veremos, ao estudar esse assunto, justamente que espécie de variação há nesse domínio. E, se o tratamento dado por Aristóteles for adequado, chegaremos à conclusão de que, a despeito dessa variação, não somos menos capazes de estabelecer verdades éticas do que em outras áreas de investigação. O teste de uma alegação feita sobre “coisas belas e justas”

não consiste em que ela esteja de acordo com as leis ou com os costumes aceitos nessa ou em outra comunidade (como devemos aceitar, caso essas coisas existam apenas por convenção), mas em que ela possa sobreviver aos mesmos testes intelectuais que o método endoxal prescreve para toda investigação. As crenças éticas podem ser provadas tanto quanto as matemáticas, biológicas e astronômicas.

Pareceria, no entanto, que Aristóteles está diminuindo o grau de justificável alcançável pela investigação ética, pois, logo após assinalar que tais coisas parecem ser apenas questão de convenção, ele insiste que “devemos estar satisfeitos, ao falar de tais questões e ao proceder a partir delas, em mostrar [*endeiknusthai*] o que é verdadeiro amplamente e em linhas gerais e, ao discutir sobre coisas que valem no mais das vezes e que partem delas, em chegar a conclusões do mesmo tipo” (*EN* I.3.1094b19-22). Ele segue dizendo que é próprio de uma pessoa educada buscar a precisão em cada domínio tanto quanto a natureza desse domínio permite: não devemos aceitar a mera persuasão de um matemático nem exigir demonstrações de um orador (b24-8).

Isso poderia sugerir que Aristóteles, assim como Mill, está pedindo que a sua audiência faça menos exigências intelectuais para os argumentos em uma investigação ética do que para outros estudos. Contudo, devemos ser cuidadosos quanto a esse ponto. Aristóteles não está julgando as credenciais da ética e de outros domínios aplicando a todos eles uma única medida ou padrão. Ao contrário, está pedindo para termos diferentes expectativas em diferentes domínios: não é o caso de que haja um *maior* padrão para uns e um *menor* para outros, mas sim *diferentes* padrões. Um orador que se dirigisse à sua audiência colocando tudo sob a forma de argumentos dedutivos falharia miseravelmente – ele seria um péssimo orador, e

não um melhor –, mas isso não quer dizer que o padrão intelectual da retórica resulte de uma diminuição do padrão usado em outro lugar. Similarmente, embora a ética deva ser julgada pelo mesmo método endoxal usado para provar verdades em todos os outros domínios, devemos reconhecer que este é um domínio no qual algumas das coisas que são mostradas como verdadeiras valem apenas para a maioria dos casos. Aristóteles já havia dado dois exemplos em *EN* I.3: para mostrar o seu acordo com a tese de que a ciência política estuda uma matéria na qual há grande variação, ele assinala que “alguns foram destruídos por sua riqueza e outros por sua coragem” (1094b18-19). Riqueza e coragem geralmente não resultam na morte – mas às vezes sim. A ética é um domínio no qual devemos esperar muitas generalizações desse tipo, mas o ponto de Aristóteles não é que devemos pensar o mínimo acerca do poder da argumentação ética. A ética, quando é avaliada através do método endoxal, não se torna inferior às outras matérias pelo fato de que muitas de suas afirmações exibem esse tipo de imprecisão.

FUNDACIONISMO

Ao descrever o método endoxal em *EN* VII.1, Aristóteles menciona apenas alguns dos procedimentos que ele pensa que as investigações devam seguir. Já consideramos uma das suas omissões: quando um investigador pensa que uma *endoxon* é falsa, ele deve explicar como um pensador competente enganou-se. Consideremos agora uma segunda omissão: Aristóteles acredita que uma investigação ética, como qualquer investigação intelectual metódica, deve impor uma ordem hierárquica nas proposições que estuda. Essa exigência é imposta nos seguintes termos:

Não podemos deixar de notar que os argumentos que iniciam dos pontos de partida diferem daqueles que se dirigem aos pontos de partida (...) Deve-se começar pelas coisas que são conhecidas, mas as coisas são conhecidas de duas maneiras: umas são conhecidas para nós, outras são conhecidas sem qualificação. Presumivelmente, assim, devemos começar com o que é conhecido para nós. (EN I.4.1095a30-b4)

Quando Aristóteles diz que “devemos começar com o que é conhecido para nós”, ele está provavelmente se referindo ao primeiro estágio do método endoxal, no qual o investigador apresenta o que parece ser o caso, atentando cuidadosamente às opiniões reputáveis. Dizer que essas coisas são “conhecidas para nós” é dar a elas um baixo estatuto cognitivo, de forma que seja compatível com a possibilidade de serem falsas. Aristóteles simplesmente quer dizer que estamos familiarizados ou podemos facilmente nos familiarizar com esses tipos de pontos de partida. É justamente por isso que esse é o melhor local para iniciar uma investigação. A passagem citada diz que devemos partir desse início modesto em direção a algo que mereça ser chamado de início ou ponto de partida (*arche*: “princípio” também é uma alternativa de tradução). O segundo ponto de partida – aquele em direção ao qual iremos – será algo com credenciais superiores, um objeto de conhecimento maior do que as fracas aparências com as quais começamos. Se alguém adquire conhecimento desse ponto de partida superior, a disposição em que se encontra a sua mente será conhecimento em sentido estrito. (Aqui, mais uma vez, devemos traçar um contraste com Mill: ao dizer que o princípio utilitarista não pode ser provado, ele está dizendo que não pode ser conhecido em sentido estrito.) O ponto de partida superior, ao qual se dirige a investigação que parte de origens modestas, é

algo que pode lançar uma luz sobre todas as outras partes da nossa investigação. É justamente porque ele tem esse poder de iluminar que se deve dizer do investigador, que vem a conhecê-lo, que ele tem conhecimento em sentido estrito.

Isso é o que Aristóteles está sugerindo quando chama a atenção para a diferença entre proceder em direção a e proceder de um ponto de partida: depois que usamos nossos pontos de partida iniciais para chegarmos ao princípio superior, não paramos ali, mas procedemos na direção oposta, usando o nosso conhecimento do princípio superior como caminho para adquirir um melhor entendimento daquelas afirmações iniciais com as quais começamos. A analogia que Aristóteles emprega nessa passagem (omitida na citação anterior) confirma que é isso o que ele tem em mente: “assim como a trajetória, em uma corrida, que vai da linha de partida até o final, e o caminho de volta” (I.4.1095a3-3-b2). Aqui, ele está referindo-se ao fato de que a corrida vai de um lado ao outro em uma trajetória linear, o “final” sendo o lugar onde os competidores deveriam fazer o retorno e voltar ao ponto de partida. Isso implica que, depois que um investigador alcança os pontos de partida que são cognoscíveis sem qualificação, seu próximo passo é voltar ao material com o qual começou. Não haveria razão alguma em fazer isso, a menos que a sua compreensão do ponto de partida cognoscível sem qualificação pudesse dar-lhe uma melhor apreensão do que aquela que ele tinha dos pontos de partida modestos de sua investigação.

É compreensível que a afirmação de Aristóteles a respeito do método endoxal na EN VII.1 omita esse aspecto fundamental da sua concepção sobre como a ética deve ser estudada. Naquele ponto do seu tratado, ele quer alertar a audiência apenas sobre os pontos do método que guiarão a sua discussão da *akrasia*. A compreen-

são adequada da *akrasia* precisa somente conciliar as aparências conflitantes e resolver as dificuldades que surgiram sobre esse fenômeno mental. Nem todo aspecto da ética que requer estudo (virtude, responsabilidade, *akrasia*, prazer, amizade) tem um ponto de partida próprio; por isso, o tratamento da *akrasia* no Livro VII não procura por um. Em vez disso, a ideia de Aristóteles é de que a ética como um todo tem um ponto de partida fundamental cujo conhecimento iluminará o assunto como um todo. Não basta que os estudantes de ética (ou de qualquer outro assunto) resolvam as inconsistências e decidam quais dentre as opiniões conflitantes é melhor sustentada por argumentos. Eles também precisam organizar suas crenças em uma ordem arquitetônica: crenças menos fundamentais devem ser sustentadas por sua relação com o princípio fundamental de todo o assunto.

Não há mistério sobre o que Aristóteles tem em mente: o ponto de partida fundamental que deve ser compreendido pelo estudante de ética, o conceito do qual todos os demais dependem, é o bem dos seres humanos. A fim de compreender o ponto central desse assunto, o estudante deve percorrer o seu caminho através das *endoxa* e das *aporiai*. Ele deve mostrar como as *aporiai* podem ser resolvidas através de uma compreensão adequada do bem humano e como a maioria das *endoxa*, se não todas, podem ser preservadas; contudo, além disso, deve retornar aos pontos de partida da sua investigação – as *endoxa* que ele usa como pedras de toque na sua trajetória para o bem – e vir a ter uma melhor compreensão deles.

Esse é o programa realizado na *Ética Nicomaqueia*. Aristóteles começa com um dos *phainomena*, a saber, com o que parece, ou é pensado, ser o caso: “toda arte e investigação, assim como toda ação e escolha, parece [*dokei*, “é pensado” seria uma tradução alternativa] visar a algum

bem” (I.1.1094a1-2); e, em seguida, ele acrescenta outras questões. Observa que a opinião amplamente aceita de que a felicidade (*eudaimonia*) é o bem supremo não resolve o conflito entre as diferentes ideias sobre o que ela é (I.4); então examina algumas das concepções predominantes de felicidade (I.5), dando atenção considerável à opinião, sustentada por alguns dos que são reputados como sábios, de que o bem é aquilo que todas as coisas boas têm em comum (I.6). Ele usa alguns dos *phainomena* como premissas em um argumento para concluir que a felicidade é a atividade virtuosa da alma racional (I.7). E, nos capítulos que seguem, afirma que, argumentando em favor dessa concepção de bem humano, muito do que se diz sobre a felicidade pode ser preservado (I.8), muitas *aporiai* podem ser resolvidas (I.10-11) e explicações para concepções equivocadas podem ser encontradas (I.8).

No entanto, Aristóteles não pensa que a tarefa de defender uma concepção do bem esteja completa no final do Livro I, pois a ordem sistemática que ele considera que qualquer assunto deva exibir ainda não foi alcançada. O estudante de ética, tendo ele se movido de pontos de partida modestos até o princípio supremo do assunto e tendo visto que o princípio em questão passa por muitos testes importantes, precisa inverter a direção e engajar-se em uma investigação minuciosa das coisas que foram anteriormente admitidas, mas não adequadamente compreendidas, no início da investigação. No Livro I, admitiu-se que coisas como a virtude, o prazer, a amizade e outras eram bens, mas naquele momento havia apenas um entendimento parcial do que aquelas coisas eram e, portanto, apenas um entendimento parcial de por que elas eram boas. O projeto de Aristóteles, no restante da *Ética Nicomaqueia*, além do Livro I, é usar a sua concepção da felicidade como atividade virtuosa, sustentada pelos re-

cursos adequados, para iluminar todos os outros tópicos que pertencem ao assunto. Apenas quando tal projeto elaborado chega a um fim é que todos os méritos da sua premissa fundamental – a tese de que o bem humano consiste na atividade virtuosa – podem ser totalmente apreciados. Apenas nesse momento é que se pode dizer que o estudante de ética tem conhecimento em sentido estrito.

O TESTE DA EXPERIÊNCIA

Aristóteles afirma que, mesmo depois de os estudantes de ética voltarem da premissa fundamental do assunto para todas as afirmações com as quais começaram sua investigação, eles devem submeter a teoria como um todo a um teste ulterior. Considerando-as como um todo, poderão estar confiantes de que o resultado não é satisfatório apenas como teoria, mas também quando é contraposto às suas experiências de vida. Após assinalar que a sua concepção de felicidade corresponde às ideias propostas pelos homens sábios – Sólon e Anaxágoras, por exemplo –, ele acrescenta:

Embora essas coisas também inspirem confiança, a verdade nas questões práticas é julgada com base nos fatos e na vida, pois é isso o que tem autoridade nessas questões. Deve-se examinar o que foi dito anteriormente contrapondo tais coisas aos fatos [*erga*] e à vida e, se elas se harmonizam com os fatos, deve-se aceitá-las; porém, se elas não estão em harmonia, então se deve rejeitar tais afirmações. (EN X.8.1179a17-22)

Aristóteles já havia assinalado isso anteriormente em sua discussão sobre o prazer: nenhum argumento que condena todo prazer como mau será convincente, ele afirma, pois “argumentos que dizem respeito aos sentimentos e às ações são

menos persuasivos do que os fatos”. Do mesmo modo, quando os argumentos entram em conflito com o que percebemos ou sentimos (*aisthesis*), devemos rejeitá-los (X.1.1172a34-b1). Notamos anteriormente que o método endoxal requer que o estudante atente cuidadosamente não apenas aos argumentos daqueles que são reputados como sábios, mas também ao que parece ser o caso a um grande número de não-especialistas. Argumentos podem enganar-nos de tal forma que devemos perguntar se eles se chocam com as opiniões amplamente aceitas por aqueles que são guiados não pela teoria, mas por suas experiências e percepções do cotidiano. De forma semelhante, Aristóteles sustenta que, mesmo depois de ser mostrado que uma teoria preserva um grande número de opiniões reputáveis – tanto as dos sábios quanto as da maioria –, ela precisa corresponder a algo que reside fora da teoria e da argumentação. Mesmo que sobreviva aos muitos testes intelectuais aos quais foi submetida, uma teoria ética deve adequar-se ao modo como experimentamos nossa vida, já que a ética tem a ver não apenas com a maneira como devemos pensar, mas também com a maneira como devemos sentir.

Em consonância com isso, se em certas ocasiões necessariamente sentimos prazer, raiva ou medo, então estamos certos em rejeitar uma teoria, não importa o quão bem-sustentada ela seja, que afirme que nunca devemos ter tais sentimentos. Aqui temos um teste de uma teoria ética que é específico à ética e que não se aplica a todas as empreitadas intelectuais sistemáticas. Uma teoria sobre as plantas não precisa ser vivida – é preciso apenas crer nela; assim, o único teste pelo qual deve passar é de tipo intelectual. Uma teoria sobre como deve ser vivida uma vida humana deve ser submetida a esse tipo de testes, porém deve fazer ainda mais: ela deve poder ser vivida.

O MÉTODO ARISTOTÉLICO É MUITO CONSERVADOR?

O método endoxal, como o temos chamado, é um procedimento que inclui não apenas os testes mencionados em *EN* VII.1 (apresentar as *endoxa*, atravessar as *aporiai*, salvar tantas *endoxa* quantas forem possíveis encontrando ambiguidades ou contrapondo argumentos, resolvendo as dificuldades), mas também todos os demais que assinalamos: explicar a falsidade, dirigir-se a um ponto de partida fundacional, retornar às afirmações iniciais (esse procedimento é próprio dos assuntos práticos) e confirmar os resultados, vendo como eles se adaptam à experiência. Pode parecer que esse método, por mais válido que pareça ser em afastar as falsidades, é excessivamente conservador, pois restringe o estudo de um assunto àquilo que já foi sustentado por outras pessoas. Alguém coleta as opiniões de outros, incluindo as da maioria e as dos sábios. Quando aparentes conflitos entre elas são detectados, esse alguém decide entre elas ou mostra que os conflitos são apenas aparentes, colocando as *endoxa* que se salvaram em uma certa ordem de explicação, assegurando-se de que o todo se adapta aos seus sentimentos. Mas tudo o que pode emergir desse processo, poder-se-ia dizer, são as opiniões dos outros: nada pode ser descoberto. Evidentemente, a fim de decidir entre crenças conflitantes, é preciso buscar argumentos. No entanto, é de se esperar que esses argumentos estejam assentados em premissas que são elas mesmas opiniões reputáveis, ou seja, opiniões já sustentadas por uma ou outra pessoa. Isso daria a impressão de que o estudante de ética não pode acrescentar ao assunto nenhuma nova ideia, por mais plausível que esta lhe pareça. Ele poderia falhar em encontrar o princípio fundamental que ilumina todos os outros aspectos do assunto estudado porque não está autoriza-

do a acrescentar à sua coleção de *endoxa* as ideias que lhe são próprias.

Contudo, essa carga de conservadismo impede que consideremos o fato de que o próprio Aristóteles – ou qualquer outro que esteja estudando ética e propondo uma teoria ética – posiciona-se como alguém cujas opiniões são reputáveis e devem, portanto, ser incluídas entre as *endoxa*. Ele é alguém que está fazendo um estudo da ética e, por conseguinte, é um membro da classe dos que são sábios. (Temos admitido o tempo todo que o que os sábios pensam pode revelar-se falso sem que, por isso, eles deixem de ser sábios. É o seu estudo do assunto que os torna sábios, e não a aceitabilidade das suas opiniões.) O que parece verdadeiro àquele que está realizando uma investigação séria sobre um assunto torna-se um candidato a ser considerado pelo método endoxal. Por exemplo, quando Aristóteles abre a *Ética Nicomaqueia* com a observação de que toda arte, investigação, ação e escolha parece visar a algum bem, ele faz uma observação que talvez nenhuma outra pessoa tenha formulado antes, mas a novidade daquela observação não a impede de ser considerada como uma aparência que tem uma função teórica importante. Na medida em que é uma *endoxon*, ela pode ser usada como premissa em argumentos a favor ou contra alguma outra *endoxon*. Um teórico em assuntos práticos guiado pelo método endoxal pode ser tão inovador quanto desejar: ele pode descobrir ideias que ninguém teve antes e usá-las para encontrar conclusões que ninguém encontrou antes. A teoria de Aristóteles certamente não o limita a trabalhar apenas com premissas que já foram estabelecidas pelos outros. Sua premissa fundamental – a de que o bem humano consiste na atividade virtuosa da alma racional, acompanhada dos recursos adequados, por um período suficiente de tempo – nunca havia sido formulada

anteriormente, e os argumentos para isso assentam-se em premissas aristotélicas originais.

Desse modo, quando a investigação ética atribui a si mesma a tarefa de apresentar, como um passo inicial, o que parece ser o caso, aquele que investiga terá dois caminhos diferentes para assegurar-se de que uma proposição entra nessa categoria. Um deles é parcialmente sociológico: o que se busca não é a credibilidade da proposição que é tida como verdadeira, mas as credenciais daqueles que a sustentam como verdadeira. Aqui, as questões a serem feitas são: aqueles que acreditam nessa proposição têm alguma credibilidade? Estão eles em alguma posição para avaliar a verdade sobre essa questão? Entretanto, como acabamos de ver, há um segundo caminho pelo qual o investigador pode assegurar-se de que uma proposição deva ser incluída entre as *endoxa*: ele pode corretamente tomar a si mesmo como alguém que tem algum acesso ao que é verdadeiro nesse domínio de investigação e a proposição considerada pode aparecer-lhe como tendo alguma credibilidade. Ele considera o que lhe parece ser verdadeiro e, para que o faça, deve confrontar as proposições que estão sendo consideradas e avaliar a sua plausibilidade. Isso é completamente diferente do que acontece quando atenta para as concepções que os outros sustentam e pergunta se aquelas aparências devem ser incluídas entre as *endoxa*. Quando faz isso, ele não pergunta “isto é plausível?”, mas apenas “esta é uma pessoa cujas opiniões merecem consideração?”. Se fosse restringir as *endoxa* àquelas aparências que ele mesmo considera plausíveis, perderia um dos maiores benefícios do método endoxal: não teria de se esforçar em dar a menor atenção às ideias que não representam a maneira como as coisas lhe parecem ser. Seu exame seria apenas um autoexame – ou, no melhor dos casos, se-

ria um exame do que ele tem de comum com os outros no estágio inicial da investigação. Para que o método endoxal seja uma ferramenta válida de investigação, ele deve evitar dois extremos metodológicos:

1. a recusa a considerar o que se mostra como plausível porque ninguém antes teve aquele pensamento;
2. a recusa de considerar a ideia de outra pessoa porque tal ideia não parece ter, de início, nenhuma plausibilidade.

Tendo reconhecido que o método endoxal (construído amplamente para incluir os procedimentos não-mencionados em *EN VII.1*) permite que o investigador introduza novas opiniões na classe das *endoxa*, torna-se claro que Aristóteles não usa e não precisa de nenhum outro método além desse. Ele pode trazer à teoria ética ideias que representem sua visão sobre o assunto – ideias, por exemplo, que decorrem das suas teorias sobre a alma, o divino, a natureza ou qualquer outra matéria. Argumentos obtidos a partir de premissas peculiares à maneira aristotélica de pensar não devem ser contrastados com o seu emprego do método endoxal, mas devem ser vistos como parte do material ao qual o método é aplicado.

SER BEM-EDUCADO

Após distinguir, em *EN I.4*, entre dois diferentes tipos de ponto de partida – os conhecidos para nós e os conhecidos sem qualificação (1095a30-b3) –, Aristóteles acrescenta: “Presumivelmente, então, devemos começar com o que é conhecido para nós”. É por isso que alguém precisa ter sido “bem-educado nos bons hábitos” para que seja um bom estudante desse assunto (b4-6). Ele acrescenta algumas linhas depois: alguém que aprendeu a ter

bons hábitos no início de sua vida “tem os pontos de partida ou pode facilmente obtê-los” (b7-8). Uma pessoa que desenvolveu maus hábitos não será capaz de adquirir uma teoria ética satisfatória.

Essa não é uma afirmação sobre o método a ser usado na teoria ética – ter hábitos adequados quando se é criança *não é* parte do método endoxal –, mas implica que certas pessoas nunca serão capazes de usar o método com sucesso. Faltará algo a partir do qual chegam ao método: elas não terão todos os pontos de partida sobre os quais se assenta uma teoria ética justificada. Por que não? Por que não podem fazer como os outros, examinando as opiniões reputáveis? Afinal de contas, aquele que recebeu uma educação moral limitada quando era criança é capaz de determinar o que parece ser o caso para a maioria e para o sábio e olhar para as ambiguidades ou os argumentos que resolveriam ou decidiriam as diferenças entre *endoxa* que competem entre si.

Aristóteles deve estar supondo aqui que os materiais com os quais o método endoxal trabalha incluem o modo como as coisas parecem para *alguém* – e não apenas como elas parecem para a maioria e para o sábio. Se alguém recebeu uma má educação e não reconhece isso, muitas proposições parecem-lhe verdadeiras e são incluídas entre os dados de sua teoria ética, mesmo que elas não mereçam ser consideradas seriamente. O simples fato de que ele começou mal significa que não tem competência suficiente, no estudo da ética, para ser considerado entre aqueles cujas opiniões merecem um exame acurado. Por isso, mesmo que tente progredir em seu estudo da ética, atentando para o que os outros pensam, ele será prejudicado ao dar atenção a dados que deveriam ser excluídos.

Talvez Aristóteles também esteja supondo que parte do que é ser educado em maus hábitos é dar pouco ou nenhum

peso à maneira como as coisas parecem aos outros, preferindo o modo como lhe parecem. Se a uma criança é permitido tratar os outros como inferiores – como pessoas a serem manipuladas, mas não amadas, honradas ou respeitadas –, ela não desejará adquirir, e talvez não possa adquirir, os hábitos intelectuais necessários para o bom uso do método endoxal. Haverá poucas opiniões ao lado da sua, se houver alguma, que ela julgará como dignas de alguma atenção e, quando as opiniões dos outros entrarem em conflito com o que lhe parece de imediato como sendo o caso, ela estará disposta a abandoná-las. Se ela se põe a estudar ética com a ideia fixa de que qualquer sacrifício que faça do seu poder, riqueza e *status* é uma perda do seu bem-estar, ou se não encontra nada de atraente e prazeroso em agir bem em uma tarefa realizada em vista de outras pessoas, então seus ouvidos estarão fechados à sugestão de que há outras coisas que ela não conhece e que são não menos valiosas, ou talvez mesmo mais valiosas, do que aquilo que lhe parece ser bom. Suas concepções éticas podem ser internamente consistentes, mas falta-lhe o sopro da experiência ética e a objetividade intelectual que são necessárias para alguém que deve empregar o método endoxal com sucesso e chegar a uma prova genuína daquilo em que acredita.

A tese aristotélica de que o estudante de ética deve ter sido educado nos bons hábitos é a aplicação de uma tese mais geral na qual ele insiste. Em qualquer assunto que estudamos com êxito, devemos dedicar a isso mais do que as habilidades mentais mínimas que são necessárias para sermos considerados como engajados no processo de pensar. Devemos também expor adequadamente o fenômeno sob investigação: submeter a exame o que os outros pensam e estar familiarizados com as realidades que constituem o objeto daquelas opiniões.

O princípio fundamental de toda ciência é derivado do que aprendemos pela experiência (*Prim. Anal.* I.30.46a17-21; cf. *Ger. Anim.* III.10.760b27-33; *De Caelo* III.7.306a7-17). Toda investigação, não apenas a investigação ética, recusará com razão dar crédito às opiniões daqueles que têm pouco contato com os fenômenos que estão sendo investigados. Não é exclusivo da teoria ética que as suas proposições possam não ser aceitas por todos os seres humanos racionais.

Seria um erro pensar que é uma falha de uma teoria ética que ela não ofereça argumentos sobre o bem e o mal que deveriam ser aceitos por qualquer pessoa pensante, baseando-se em proposições que aquela pessoa já aceita. Com efeito, isso seria uma falha se a única razão para buscar justificação fosse mudar as ideias de alguém que discorde disso. Porém, a justificação aristotélica, como notamos no início, não é uma tentativa de persuadir aqueles de quem discordamos ou transformar céticos éticos imaginários em boas pessoas. Ela é uma tentativa de sair de si mesmo e aprender com os outros, mas seu objetivo é alcançar a *autossegurança* justificada, e não o consenso.

NOTAS

1. “[U]ma justificação é endereçada aos que não concordam conosco e, portanto, ela deve sempre partir de algum consenso, ou seja, de premissas que nós e os outros reconhecemos

abertamente como verdadeiras (...)” (Rawls, 1999, p. 394).

2. Traduções alternativas seriam: “opiniões comuns”, “opiniões aceitas”, “opiniões que as pessoas sustentam”. Entretanto, como veremos, uma opinião pode ser incluída entre as *endoxa*, ainda que ela não seja amplamente aceita (e, portanto, não seja “comum”), ou ainda que ela pertença exclusivamente ao investigador (portanto, não “aceita” ou algo que “as pessoas aceitam”). “Opiniões reputáveis” é a tradução defendida por Barnes (1980, p. 498-500).

REFERÊNCIAS

- Barnes, J. 1980: “Aristotle and the Methods of Ethics”, *Revue Internationale de Philosophie* 37: 490-511.
- Mill, J.S. 2002: *The Basic Writings of John Stuart Mill*. New York: Random House.
- Rawls, J. 1999: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. In S. Freeman (ed.), *Collected Papers*, p. 388-414. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LEITURAS ADICIONAIS

- Irwin, T.H. 1981: “Aristotle’s Methods of Ethics”. In D.J. O’Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, p. 193-223. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- . 1988: *Aristotle’s First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Kraut, R. 1998: “Aristotle on Method and Moral Education”. In Jyl Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, p. 271-290. Oxford: Clarendon Press.
- Reeve, C.D.C. 1992: *Practices of Reason*. Oxford: Clarendon Press.

A doutrina central da mediania

4

ROSALIND HURSTHOUSE

Tentarei mostrar não ser verdadeira a doutrina da mediania tal como ela é comumente entendida. Vemos isso claramente quando a tomamos fora do contexto das obras éticas de Aristóteles. As últimas contêm, entretanto, ao menos dois grandes *insights* que eu quero salvar do uso equivocados da doutrina aristotélica. Um deles pode ser chamado “a doutrina central da mediania”, desde que seja entendida de uma certa maneira – de onde vem o título deste capítulo.

A DOCTRINA DA MEDIANIA FORA DAS OBRAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES

Indícios da doutrina da mediania – na literatura, na medicina, na matemática e na filosofia – parecem presentes muito antes de Aristóteles. Contudo, aqui, não remontarei além de Platão, começando com o *Político* em 283c-284e. Nessa obra, “longevidade e brevidade, excesso e deficiência em geral” são consideradas coisas com as quais se relaciona a arte da medida (283c). Além disso, uma distinção é traçada entre a medição de coisas que são grandes e pequenas em relação umas às outras e as coisas que excedem e ficam aquém da “justa medida” (*metrion*) (283e). Mais adiante, a distinção é ampliada como medição de “distâncias, profundidades, larguras e velocidades das coisas em relação ao que se opõe a elas”

e medição “em relação ao que está em uma justa medida/é moderado [*metrion*], o que é próprio/adequado/apropriado [*prepon*], o que é adequado/apropriado/a tempo [*kairon*], o que deve ser/é apropriado/necessário [*deon*] e o que quer que evite os extremos a partir do que é mediano [*meson*]” (284e). (Observe-se que, embora alguns tradutores interpretem o verbo como “avaliar” – em vez de “medir” – e “a justa medida” de variadas maneiras, incluindo “mediania”, trata-se da mesma raiz.) Platão também afirma que exceder e falhar em relação à justa medida é o que diferencia as boas das más pessoas (283e) e que, geralmente, todas as artes produzem as coisas boas e nobres, evitando o mais e o menos em relação à justa medida e preservando-a (284a-b).

Como características da doutrina da mediania, podemos assinalar:

1. o alinhamento ocasional do grande e do pequeno, ou do mais e do menos, com o excesso e a deficiência (observe-se que a ambiguidade do comparativo no grego, que pode significar tanto “mais” quanto “muito”, faz essa transição mais facilmente do que em inglês*);
2. a afirmação de que a mediania (o que está na justa medida) é, ou é o que produz, o que é bom ou melhor;

* N. de R. O mesmo acontece em português.

3. a afirmação de que todas as habilidades, incluindo a virtude, visam à mediania;
4. a abundância de termos – *metrion*, *prepon*, *kairon*, que em diferentes contextos são mais ou menos intercambiáveis – aos quais a doutrina está associada.

No *Político*, ao discutir a arte do estadista, Platão não estende o escopo dessa doutrina para além das habilidades. Entretanto, no *Timeo* (por exemplo, em 31b-32b, 35a, 36a, 43d), ela adquire o estatuto de princípio geral de explicação, configurando a concepção da criação do corpo e da alma cósmicos, da alma humana, do corpo humano, da fisiologia da sensação e da natureza da doença. Como Tracy (1969) e Hutchinson (1988) observam, ao menos no último domínio, Platão está completamente de acordo com a teoria médica vigente, a qual sustenta (de maneira geral, com algumas variações) que a saúde depende da justa medida/proporção/equilíbrio/combinção moderada dos opostos e que a doença surge do seu excesso ou deficiência. Sendo assim, como outras características da doutrina da mediania, podemos assinalar:

5. o seu estatuto de princípio na teoria médica e, de forma mais ampla,
6. o seu estatuto de explicação geral ou princípio “científico”.

Aristóteles, evidentemente, não compartilha da paixão de Platão pelo conhecimento matemático quando fala da mediania em relação à arte da medição no *Político*. Tampouco está inclinado a pensar o *metrion* e o *to mesotes* como uma proporção matemática, o que Platão explicitamente faz no *Timeo*. Com efeito, os tradutores observam que Aristóteles usa *meson* e *to mesotes* do mesmo modo em suas obras éticas, mas ele toma de Platão

todas as características da doutrina identificada.

Por exemplo, no *De Generatione et Corruptione*, ele a emprega confiantemente como um princípio geral de explicação:

[de tal sorte que] quente e frio, a menos que sejam igualmente equilibrados, transformam-se um no outro [e todos os outros contrários comportam-se de forma semelhante]. É assim que, primeiramente, os elementos transformam-se e que, a partir deles, vêm a ser a carne, os ossos e coisas semelhantes – o quente vem a ser frio e o frio quente quando esses chegaram à mediania (...) Do mesmo modo, é por causa da condição mediana que o seco e o úmido e tudo o mais produzem a carne, os ossos e os demais componentes. (*Gen. et Corr.* II.7.334b22-30)

No *De Anima*, ele também afirma: “o próprio sentido é uma mediania [*mesotes*] entre duas qualidades opostas quaisquer” (II.11.424a2). E no *De Generatione Animalium*:

(...) todas as coisas que vêm a ser como produtos da arte ou da natureza existem em razão de uma certa proporção [*logotini*]. Ora, se o quente predomina em demasia, ele seca o líquido e, se é muito deficiente, não o solidifica. Porém, nos produtos artísticos ou naturais, é necessário que haja essa proporção – a proporção da mediania. (*Gen. An.* IV.2.767a16-20)

No *De Partibus Animalium*, o princípio geral de que “tudo precisa de um oposto como contraponto a fim de que se possa alcançar a moderação/justa medida e a mediania [*metrion kai ton meson*], pois é a mediania que contém a substância e a proporção adequada, não os extremos” (II.13.652b17-20), leva Aristóteles às suas conclusões infelizes sobre as três cavidades ou câmaras no coração:

Dessas três cavidades, é a da direita que tem o sangue mais quente e mais abundante (...) a da esquerda é a que tem menos sangue e o que é mais frio, ao passo que, na cavidade mediana [*meson*], o sangue é, em relação à quantidade e à temperatura, intermediário [*mesai*] entre os outros dois, sendo, de qualquer forma, de mais pura qualidade que eles. (*Part. An.* III.4.667a1-4)

Com efeito, isso influencia enormemente a concepção aristotélica do coração, em relação às três cavidades, no *Historia Animalium*: “a da direita é a maior das três; a da esquerda, a menor, e a do meio [*mesen*] tem o tamanho intermediário [*meson*]” (*Hist. An.* I.17.496a20-22). No *Parva Naturalia*, o coração é o órgão mais importante do corpo: “esse [o órgão comum] deve estar situado no meio do caminho [*meson*] entre o que é chamado ‘adiante’ e ‘após’ (...) além disso, como em todos os seres vivos, o corpo divide-se em superior e inferior (...) evidentemente o princípio nutritivo deve estar situado no meio do caminho [*en meso*] entre essas regiões” (467b28-468a1). A doutrina da mediania também influencia as suas concepções sobre o sangue, como ele afirma no *Historia Animalium*: “Nos animais muito jovens, o sangue parece ralo e abundante; no velho, denso, escuro e raro; nos animais de idade intermediária, suas qualidades são intermediárias [*mesos*]” (*Hist. An.* III.19.521a32-b4).

Qual deveria ser a nossa reação frente ao uso que Aristóteles faz da doutrina da mediania em suas obras éticas, uma vez que já vimos como ela opera em suas obras “científicas”? As passagens citadas não são os únicos exemplos. Urmson (1973), seguido de Curzer (1996), defendeu o que podemos chamar de uma interpretação “quantitativa” da doutrina da mediania. Aristóteles afirma que o nosso objetivo é agir e sentir “nas ocasiões adequadas, sobre/em relação às pessoas certas, pelas

razões corretas, do modo certo que é mediano e melhor” (*EN* II.6.1106b21-2). De acordo com a interpretação quantitativa, podemos ler isso como uma alegação de que nosso objetivo é agir e sentir não em muitas nem em poucas ocasiões, sobre ou em relação não a muitas nem a poucas coisas, em relação não a muitas nem a poucas pessoas, não por muitas nem por poucas razões (ou “não em relação a muitos nem em relação a poucos fins”). A contraparte quantitativa “do modo correto” deve variar em cada caso, não tendo uma afirmação geral que lhe corresponda. Por exemplo, podemos ter “não muito grande (forte/intensa) nem muito pequena (fraca) extensão/quantidade” ou “não muito rápido nem muito lento” ou “não por muito nem por pouco tempo”, etc.

Urmson também afirmou que a doutrina assim interpretada era, como um todo, verdadeira e “no mínimo (...) uma doutrina substancial digna do gênio de Aristóteles”. Eu argumentei (Hursthouse, 1980-1981) que, ao contrário, essa doutrina é não apenas falsa, mas também tola e, portanto, não deveria ser atribuída a Aristóteles. Mais recentemente, Curzer, defendendo uma interpretação “urmsôniana”, afirmou que essa é uma concepção plausível e que, portanto (dado o suporte textual), não há razão para não atribuí-la a Aristóteles.

Argumentar que (sob uma certa interpretação) a doutrina é verdadeira, ou ao menos plausível, é algo obviamente importante para Urmson e Curzer. A maior parte de nós que trabalha com a ética de Aristóteles o faz na crença de que ele é um dos maiores filósofos morais de todos os tempos e que (quase) tudo o que ele diz sobre a ética é verdadeiro ou digno de ser tomado muito seriamente. Assim, somos relutantes em atribuir concepções implausíveis a ele – e é por isso que me senti incomodada, no artigo anterior, pela prevalência nas obras éticas da maneira

implausível (na minha opinião) de falar em excesso e deficiência e pelo comprometimento aristotélico com a misteriosa simetria matemática de haver precisamente dois vícios opostos que correspondem a cada uma das virtudes (Hursthouse, 1980-1981, p. 59-60). Mas isso ocorreu antes de eu tomar conhecimento do uso da doutrina da mediania como um princípio de explicação geral nos predecessores de Aristóteles e em suas outras obras, o que lança uma luz completamente diferente sobre o assunto.

Se a olhamos como peculiar às obras éticas, somos levados a considerá-la seriamente e a trabalhar sob a alegação de que deve haver algo certo *a seu* respeito – assim como reconhecemos que deve haver algo de certo a respeito da ideia de que temos um fim final ou de que a *megalopsuchia* é uma virtude. É claro que podemos dar o melhor de nós e mesmo assim não encontrar esse algo, mas permanecemos abertos à possibilidade de que uma outra pessoa o faça melhor do que nós. Contudo, se a doutrina não é peculiar às obras éticas, o princípio de caridade interpretativa também não se aplica a ela. Não trabalhamos sobre a afirmação de que deve sempre haver algo certo no que Aristóteles diz nas suas obras “científicas”, considerando a doutrina da mediania como ela lá aparece por seus próprios méritos.

Quando fazemos isso, a doutrina revela-se bruta, simplesmente insensata, realmente não um princípio “digno de seu gênio” (em contraste, digamos, com o seu hilomorfismo), mas como um conjunto de uma “ciência-cum-metafísica” completamente equivocada que parece ter sido aceita de modo geral em sua época. A partir disso, perdemos toda a razão para tentar encontrar algo certo *a seu* respeito nas obras éticas, pois a sua presença lá, a despeito de sua implausibilidade, não parece mais enigmática. Suponha-se que pensamos ter – como um princípio geral

a ser produtivamente usado na fisiologia, na física e na astronomia, na medicina e em outras *technai* – a opinião de que o que é “intermediário” – uma *meson*, mediania, um meio-termo – é apropriado, próprio, na justa medida, certo, correto, melhor, um modo estável de ser. Suponha-se, além disso, que temos a tradição de ver alguma versão desse princípio como obviamente aplicável na ética. Assim, nada pode ser mais natural do que querer aplicá-lo também aí.

Contudo, o fato de que a doutrina seja simplesmente absurda, que não haja nela nenhuma verdade, não justifica que a sua aplicação na ética deva ter sempre o efeito artificial que ela tem quando Aristóteles hilariamente a aplica ao coração. Se você não tem conhecimento de um domínio particular, a doutrina não o ajudará a descobrir a verdade. Porém, se você já conhece um pouco sobre determinado assunto, como admitimos que Aristóteles conhece sobre a ética, seu efeito pode ser simplesmente inofensivo. O que você sabe pode algumas vezes ser expresso em termos levemente distorcidos, mas a sua verdade será ainda discernível. São as coisas verdadeiras que Aristóteles tem a nos dizer sobre a ética que devemos procurar, e não uma verdade na doutrina da mediania em si. Passemos então à procura.

A MEDIANIA NA AÇÃO E NA EMOÇÃO

Começarei atentando para os trechos dos textos em que a doutrina da mediania é primeiramente introduzida, sendo cética sobre se ela tem alguma utilidade. A introdução da doutrina da mediania na *Ética Eudêmia* é abrupta. Embora a discussão precedente tenha analisado como a virtude é produzida e destruída, traçando uma analogia entre a virtude e o bem-estar físico, isso foi feito sem nenhuma

menção à mediania, ao excesso e à deficiência. Todos esses termos aparecem pela primeira vez em II.3.1220b21-3 relacionados a “todo contínuo divisível”. Antes disso, a ênfase recai não sobre o que está entre o excesso e a deficiência, mas sobre o que é melhor: “a melhor disposição é produzida pelas melhores coisas (...) por exemplo, os melhores exercícios e dietas são aqueles a partir dos quais resulta o bem-estar físico” (II.1.1220a22-5).

As passagens paralelas na *Ética Nicomaqueia* (II.2.1104a12-26) introduzem-nos na doutrina através do que produz e destrói a virtude e da analogia médica, em que se diz que “as coisas das quais estamos falando”, a saber, as excelências do caráter, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, assim como o são a força e a saúde. O treinamento excessivo e a falta de treinamento destroem a nossa força; comer ou beber demais (e, é de se esperar, comer ou beber pouco) destrói a nossa saúde, enquanto beber e comer quantidades “proporcionais” (*symmetra*) a cria, aumenta e preserva. Similarmente (II.2.1104a25-6), a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela deficiência, sendo preservadas pelo “que é intermediário” (*mesotetos*).

Seria isso um desenvolvimento da *Ética Eudêmia*? A doutrina da mediania contribui para alguma verdade? À primeira vista, pode-se pensar que sim. Quando lemos essas observações sobre força e saúde, elas parecem obviamente verdadeiras e de uma maneira quantitativamente óbvia. Todos conhecemos pessoas de meia-idade que estão destruindo sua força e sua saúde por não fazerem exercícios e comerem demais; por outro lado, ao menos já ouvimos falar de pessoas que destruíram a sua força e saúde por terem se tornado obcecadas por exercício físico ou dietas. Contudo, se paramos para pensar, lembramo-nos de casos em que a força e a saúde foram prejudicadas não por uma

grande ou pequena quantidade de exercício ou comida, mas por uma má qualidade de ambos. É o caso, por exemplo, de uma pessoa que destruiu os ligamentos do joelho correndo sobre um terreno muito duro, ou de alguém que acaba com a sua saúde por comer apenas em *fast-foods*. Ter o tipo certo – o melhor – de comida ou exercício é tão importante quanto evitar o excesso e a deficiência. É por isso que precisamos de médicos e treinadores para nos dizer o que fazer.

Como a analogia opera em relação às virtudes individuais? As discussões na *Ética Nicomaqueia* que precedem a introdução formal da doutrina da mediania em II.6 parecem quase todas quantitativas. Mas também parece que lá os exemplos são apenas esquematizados, sendo qualificados depois. (Como Aristóteles enfatiza em II.7.1107b14, “estamos falando em linhas gerais e apresentando os principais pontos; contentemo-nos com isso”.) Assim, ele afirma: “Alguém que corre de tudo por medo e nada enfrenta torna-se covarde” (II.2.1104a21-2). Entretanto, como dirá adiante (VII.5.1149a6ss.), “alguém que é naturalmente do tipo a tudo temer – mesmo um rato correndo – é acometido de uma covardia bruta”. Similarmente, alguém “que não sente medo de nada e enfrenta tudo torna-se temerário” (II.2.1104a22-3), mas dirá adiante (III.7.1115b25-6) que alguém que nada teme será “uma espécie de louco”. Em II.4.1105b2, ele afirma que estamos mal-dispostos quando nos encolerizamos violenta ou fracamente, mas bem-dispostos quando estamos dispostos “de maneira intermediária”. No entanto, quando discute a “moderação”, em IV.5, deixa claro que “violentamente” e “fracamente” não são as únicas maneiras de estar maldisposto.

Assim, as observações quantitativas que expressam a doutrina da mediania serão qualificadas mais tarde em termos não-quantitativos. Finalmente, a partir

das passagens anteriores, observamos que Aristóteles afirma, em II.3.1104b21, em relação aos prazeres e às dores, que as pessoas tornam-se más “por buscá-los e evitá-los”, mas aqui ele não utiliza “muito” ou “em excesso”, tal como a doutrina da mediania sugeriria. Ele diz, antes, que nos tornamos maus “por perseguir ou evitar as coisas erradas, ou no momento errado, ou da maneira errada, ou em qualquer das outras maneiras distinguidas pela razão”. E não temos nenhuma razão para qualificar isso posteriormente.

A introdução formal da doutrina em ambos os textos traça uma distinção entre um tipo de mediania e uma mediania “relativa a nós”. Essa distinção é peculiar à ética aristotélica, não sendo uma variante da doutrina da mediania a ser encontrada em outras obras. Assim, deve-se olhar atentamente qual a sua função e analisar se a doutrina da mediania contribui de alguma forma nesse contexto.

À exceção da afirmação de que “a mediania relativa a nós é melhor” e de que isso é o que produz a melhor disposição (II.3.1220b26-30), a *Ética Eudêmia* não diz nada mais sobre o que é essa mediania. Entretanto, admitimos que o termo é esclarecido na passagem paralela a essa da *EN* II.6,1106a26, na qual a distinção é traçada em termos da mediania “em relação ao objeto” e a mediania em relação a nós. A mediania “em relação ao objeto” é a forma simples de *meson* ou *mesotes* na matemática, ou seja, a mediania aritmética. Trata-se do que é (a) equidistante entre dois extremos, o que é (b) um e (c) o mesmo para ambos. A mediania “relativa a nós” é o tipo de coisa que (a) não peca nem por excesso nem por deficiência, que não é (b) uma única coisa, nem (c) é o mesmo para todos.

Isso esclarece o que significa a mediania “relativa a nós?” E, se esclarece, isso ocorre através do contraste entre os (a)s ou entre os (b)s e (c)s? De acordo

com Woods (1982), comentando ambas as passagens, o esclarecimento é feito pelo contraste entre os (a)s. Como ele afirma, “o contraste parece se dar em relação ao ponto médio [“mediania”, *meson*] em alguma escala, que é uma questão de cálculo” (Woods, 1982, p. 111) e “[a] segunda mediania, que envolve um elemento avaliativo, uma vez que se refere ao que é intermediário entre excesso e deficiência, isto é, o que evita o muito e o pouco, não podendo, portanto, ser determinado sem referência às necessidades e aos propósitos humanos – por isso a frase “relativa a nós” (Woods, 1982, p. 112). A *EE* aparentemente confunde os (a)s ao dizer que “em todo contínuo divisível existe um excesso, uma deficiência e uma mediania”, oferecendo diretamente o “elemento avaliativo” em vez de afirmar, como ele faz na *EN*, que “em todo contínuo divisível pode-se tomar mais, menos ou uma igual quantidade”. Assim, nessa interpretação, a doutrina da mediania contribui significativamente para o nosso entendimento da mediania “relativa a nós”, introduzindo “o elemento avaliativo”.

Todavia, o que assinaiei anteriormente como uma característica da discussão platônica da doutrina da mediania no *Político* (com a qual a distinção aristotélica entre os dois tipos de mediania é tipicamente comparada) – a saber, o “alinhamento ocasional” de mais e menos com excesso e deficiência – não é peculiar à *EE*. Aristóteles faz isso também na *EN*, dizendo de ambos os tipos de mediania que o “igual” é um tipo de mediania entre o que excede e o que falta (II.6.1106a29) e, em explícita referência a uma mediania *aritmética*, que ela excede e é excedida na mesma quantidade. Assim, não penso que devamos dizer que a mediania “relativa a nós” introduz um “elemento avaliativo” simplesmente *porque* Aristóteles menciona excesso e deficiência em seus (a)s e a compreende através disso.

Atentemos, em vez disso, para as outras cláusulas, (b) e (c), com as quais ele traça a distinção em relação ao exemplo de Milo. Uma vez que o peso de comida a ser ingerida está em questão, há apenas uma mediania aritmética, a saber, seis minas*; e, dado que há apenas uma, ela é inevitavelmente “a mesma para todos”. Contudo, “em relação a nós”, isso não é assim. O treinador, o especialista que “visa à mediania”, escolherá, digamos, oito para Milo e quatro para uma outra pessoa que está apenas começando o seu treinamento. Assim, “a” mediania não é a mesma para todos e, consequentemente, não é uma única coisa.

Mas se esses – (b) (não) uma única coisa e (c) (nem) a mesma para todos – devem se sustentar ou cair juntos, por que Aristóteles menciona ambos? Isso sugere que o exemplo de Milo é condensado, precisando ser completado. E as várias maneiras pelas quais os “extremos” devem ser balanceados (colocados em proporção) em vista de uma dieta saudável e “com mediana”, descritas na literatura médica antiga, mostram-nos como fazer isso.

Essa literatura considera que o peso e a idade do paciente, por exemplo, são relevantes. Assim, podemos dizer que a mediania relativa a cada um de nós não é única, pois o treinador pode ter prescrito oito minas para Milo no início do seu treinamento, para fazê-lo aumentar de peso, e quatro depois, quando ele já atingiu o peso desejado. Isso não é o mesmo para todos, já que ele pode ter prescrito quantidades diferentes em diferentes momentos para homens velhos e jovens, para os maiores e os menores. Também não surpreende que se proceda dessa forma em relação aos diferentes tipos de comida. Podemos supor que a mina de comida a

ser ingerida em uma semana seja composta de diferentes porções de carnes, frutas e pães. Digamos que 80% de carne nessa dieta é muito e que 20% é muito pouco. A mediania aritmética é, então, 50%. O treinador, visando a uma mediania relativa a nós, inicia Milo com 40% e rapidamente aumenta essa quantidade de acordo com o progresso do seu treinamento. Ele faz ajustes correspondentes sobre a ingestão de frutas e pães. Também considera fatores externos que atrapalham o equilíbrio interno. Assim, suponhamos que Milo fique doente, precise parar o seu treinamento e, seguindo as ordens dos médicos, coma apenas frutas e pães. Quando ele volta ao treinamento, o treinador coloca-o em um regime ligeiramente diferente. Ele considera as estações de tal forma a lhe prescrever uma dieta no inverno e outra no verão, etc.

Isso realça a dupla insistência de “não uma única coisa e não a mesma para todos”. Mas por que, alguém poderia perguntar, é chamado de mediania relativa a nós? É bem verdade que é relativo aos seres humanos, Milo e as demais pessoas às quais o treinador prescreve uma dieta, mas parece ser um efeito accidental do fato de que estamos falando sobre algo que será prescrito a eles. Certamente, um treinador de cavalos, responsável pela escolha da sua dieta, não escolherá uma única e a mesma dieta para todos, mas sim uma para o velho Bucéfalo, outra para o jovem e agitado Pégaso e outra para Xantipa que está prenhe e, ainda, diferentemente no inverno e no verão, de acordo com a quantidade de exercícios que eles realizam, etc. Portanto, ele “escolherá a mediania não no objeto, mas relativamente a nós” – a nós, não aos cavalos (Brown, 1997). Aristóteles afirma, seguindo Platão, de maneira bastante geral, que todo especialista “tenta evitar o excesso e a deficiência”, visando a uma mediania relativa a nós (EN II.6.1106b5-7), mesmo que

* N. de T. Uma mina: unidade grega antiga usada para medir o peso.

nem todo especialista esteja relacionado com o que é a mediania – e o melhor – para alguns de *nós*, como é o caso do treinador de Milo.

Por que, por exemplo, Aristóteles não continua seguindo Platão e, tendo dito que há dois padrões para o mais e o menos (e, por conseguinte, para o que é igual ou intermediário), descreve a sua segunda mediania como “a justa medida”, *to metrion*? É indubitável que, ao enfatizar que a mediania “relativa a nós” não é uma única e mesma coisa para todos, Aristóteles pretende negar qualquer sugestão platônica de que na ética, na medicina ou nas várias *technai*, haja padrões absolutos que poderiam, na teoria, determinar o que é a “justa medida” com uma precisão matemática (Hutchinson, 1988). A mediania aritmética é, como Woods afirma, “uma questão de cálculo e pode, portanto, ser determinada abstraindo-se as circunstâncias particulares” (1982, p. 111-112). A mediania “relativa a nós”, de acordo com Aristóteles, não é e não pode ser vista assim.

Por que, então, ele não descreve a sua segunda mediania como “relativa às circunstâncias/à situação”, que parece ser o que obviamente está em questão aqui? Uma razão deve ser certamente porque “relativa às circunstâncias/à situação” não pode ser substituído por “relativa a nós” quando Aristóteles fala da virtude como uma disposição mediana em si mesma. Porém, mais do que isso, mesmo no contexto de uma mediania como algo que é visado em uma situação particular, ela não pode ser relativizada às circunstâncias sem que seja reconhecido um objetivo ou fim. Eu não posso visar à mediania “relativa às circunstâncias” ou mesmo relativa às minhas circunstâncias em abstrato, pois, na ausência de um fim, não há resposta para a questão “quais, dentre as circunstâncias, são as relevantes?”. Hoje é uma terça-feira de primavera, o sol está

brilhando, não posso nadar, devo cem reais ao meu vizinho, estou em um país estrangeiro, Bucéfalo é velho, Milo é um lutador bem-treinado, etc.

Contudo, se reconhecemos um fim, certamente nos distanciamos do padrão absoluto de Platão. Aristóteles concorda com ele quanto ao fato de que os especialistas e os virtuosos é que são bem-sucedidos em alcançar a mediania, e não qualquer pessoa. E uma mediania que é “relativa às circunstâncias”, cujas circunstâncias relevantes são determinadas simplesmente pelo fim pessoal do agente, colapsa em algo que o incompetente e o vicioso também podem muito bem encontrar. Por exemplo, eu não estou interessado em fazer um bom vaso, só quero me divertir tentando fazê-lo. Dado o meu fim, eu vou alcançar “a mediania relativa às circunstâncias” se isso não me toma muito tempo para fazer um certo tipo de vaso (e eu não faço accidental e prontamente um bom vaso, caso em que vou querer ter um outro objetivo), não me sujo ou canso muito tentando fazê-lo e não gasto muita argila. E, similarmente, não querendo decepcionar meu marido, eu visio à “mediania relativa às circunstâncias”, evitando parecer muito ansiosa diante do fato de que ele deva partir por uma semana; também evito parecer indiferente a ele, combinando visitar alguns de seus parentes, mas não muitos, de modo a não me deixar tempo suficiente para passar com o meu amor – e posso conseguir isso de maneira suficientemente fácil se eu for sagaz. Assim, a mediania “relativa às circunstâncias” tanto não é o tipo de coisa a ser desejada quanto não pode ser o alvo alcançado pelo incompetente e pelo vicioso (mas apenas pelo especialista e pelo virtuoso), no caso em que isso é suficientemente determinado de modo a ser o alvo do fim individual do agente.

Assim, temos de encontrar uma maneira de interpretar o “relativa a nós” que

preserve o segundo significado como algo que os especialistas e os virtuosos alcançam, mas os outros não. E o lugar certo de procurar por isso é certamente o início do Livro I. Todos os especialistas e virtuosos têm certos fins. Todos esses são os tipos de bens que um ser humano pode perseguir ou possuir através das suas ações, bens humanos ou “bens para nós”. São esses bens humanos, coisas que são boas relativamente a nós que, tomados como fins, determinam quais são as circunstâncias relevantes. No contexto das *technai*, o fim do especialista – sobre o qual *qua* especialista ele não delibera – é produzir um bom produto, um bom vaso ou um bom (forte, saudável) lutador ou cavalo. Portanto, os especialistas visam a uma mediania “relativa a nós”, mas o amador não. No contexto da ética, nosso fim exato é o bem humano, o bem supremo “relativo a nós”. Isso envolve atividade excelente, agir e sentir bem, e é isso o que, reconhecido como fim, determina quais são as circunstâncias relevantes para um agente em determinada situação.

A mediania “relativa a nós” no contexto ético é, portanto, a mediania relativa a tais circunstâncias relevantes. (Filósofos modernos poderiam dizer “relativa às circunstâncias moralmente relevantes”, mas, na prática, essa frase tende a abranger uma extensão muito limitada.) Sem dúvida, tais circunstâncias podem muito bem incluir fatos sobre o agente. Como Brown afirma (1997, p. 86), “obviamente, que a sua conduta conte como generosa é algo que vai depender do quão rico você é”. Do mesmo modo, se eu estou ou não sendo intemperante ao comer um grande bife é algo que será determinado pelo meu próprio tamanho e/ou se eu estou sob treinamento. Entretanto, ainda que eu seja enorme e esteja sob treinamento, comer o bife não será uma ação temperante se eu passar por cima do fato de que essa era a refeição de outra pessoa ou de que eu não

posso pagar por ele, ou seja, se eu desconsiderar o que exigem as demais virtudes (cf. *EN* III.11.1119a19-20). A mediania “relativa a nós” no contexto ético pode ser uma coisa para você e outra para mim se (e somente se) uma diferença entre nós vem a ser uma diferença nas circunstâncias relevantes para o fim que cada um de nós tem para bem agir ou sentir.

Assim, é verdade que o contraste entre a mediania aritmética e a mediania “relativa a nós” é um contraste entre o que é sempre o mesmo e o que varia de acordo com as circunstâncias particulares. Também é verdade que a mediania “relativa a nós” não pode ser determinada sem referência aos bens humanos. Contudo, o nosso entendimento dessa noção importante da mediania “relativa a nós” não surge da menção “ao excesso e à deficiência”, nem é o seu “elemento avaliativo” (se é isso o que significa a referência aos “bens humanos”) introduzido por ela. Logo, a doutrina da mediania não contribui para entender o significado de “relativa a nós”.

A DOCTRINA CENTRAL DA MEDIANIA

O que quer que o treinador de Milo prescreva, ele está visando à mediania “relativa a nós”. Ele está, em cada ocasião, visando a algo determinado pelo conjunto das circunstâncias que são relevantes, dado o seu fim *qua* treinador. E, quando o exemplo é completado, podemos ver que ele pode ser resumido dizendo que o seu alvo é prescrever a comida certa, na quantidade certa, na ocasião certa, em relação à pessoa certa, pela razão certa. Isso está em total acordo com a passagem de II.6.1106b21-2, na qual se diz que o nosso alvo é agir e sentir “nas ocasiões certas, sobre/em relação às coisas certas, em relação às pessoas certas, pelas razões certas, da maneira certa”.

Por motivos que apresentarei adiante, vou rotular essa passagem – a citada há pouco sobre o nosso alvo na medida em que ela se faz sem mencionar a mediania, o excesso ou a deficiência – de “a doutrina central”. Minha questão agora é a seguinte: algo é esclarecido ao *chamar* isso de doutrina da mediania e ao afirmar (como Aristóteles faz) que o nosso alvo é alcançar “o que é mediano e melhor”?

A passagem oferece-nos o que Curzer (1996) descreveu de forma útil como os cinco “parâmetros” em relação aos quais podemos errar em uma esfera particular. De acordo com a interpretação quantitativa urmsônica, dizer que o nosso alvo é uma mediania não ajuda em nada, pois ela nos diz que o “*deon*” nos variados parâmetros (os Xs certos ou os Xs que alguém deve fazer) podem ser apreendidos em termos de muitos/muito e poucos/pouco, etc. Em meu artigo anterior (Hursthouse, 1980-1981), argumentei contra essa interpretação. Comecei observando que é absurda a ideia de que o conceito de “pelo fim ou pela razão certos” poderia ser apreendido especificando-o como uma mediania entre muitos e poucos fins ou razões. Argumentei então que, em relação à coragem, à temperança e à “paciência”, a ideia *qualitativa* de que há objetos ou pessoas em relação aos quais é correto sentir medo, alegrar-se ou ter raiva (e outros em relação aos quais é errado fazer isso) não pode ser apreendida desse modo. Ter medo das coisas certas em relação à coragem, por exemplo, não é uma questão de ter medo, digamos, de três coisas, algo em uma posição mediana entre dois ou menos e quatro ou mais. Eu não sou corajoso se, como um “fóbico destemido”, os três objetos que eu temo são o escuro, os lugares fechados e os ratos, mas apenas se eles são a morte, as dores e os danos físicos, ou seja, os objetos *certos*. Pretendo, agora, desenvolver essa ideia.

A versão quantitativa da doutrina da mediania se dá conta de que quase todos os parâmetros parecem ser diretamente mensuráveis. Objetos, pessoas e ocasiões são todos certamente enumeráveis e uma quantidade, ainda que não o seja, é mensurável (a exceção é “o modo ou maneira”. “Como ela faz isso? Deixe-me enumerar as maneiras”. Ou seria o caso de medi-las? Como devo começar a fazer qualquer um dos dois?). E, assim parece, quando você pode contar ou medir, você pode estabelecer pontos em um contínuo de zero ao que quer que seja e, então, falar de um mais ou “muito” e menos ou “muito pouco” e da mediania entre eles.

Mas é exatamente aqui que nos engana falar da mediania, pois contar objetos não é o que importa. Tampouco, no presente contexto, trata-se de contar as pessoas. Como eles devem ser contados é algo a ser determinado pelo modo como são descritos. Digamos que em um bufê há seis diferentes pratos, mas apenas três são saudáveis. No bar, há seis garrafas de vinho, mas apenas duas que estão no meu orçamento. Na festa, há dez pessoas além de mim, mas apenas cinco homens e um que não é casado. Na minha cidade, há, sem dúvida, muitas pessoas de mau caráter, uma certa quantidade de pessoas com as quais me relaciono, oito amigos, seis para os quais devo algum dinheiro e apenas um homem que é meu pai. Os objetos e as pessoas certos e errados são identificados como tais de acordo com a maneira como são descritos.

Os objetos errados com os quais se relaciona o intemperante são “os prazeres da mesa, o vinho e o sexo” (VII.14.1154a18), os quais estão sob a descrição de “não são saudáveis”, “não se tem dinheiro suficiente para comprar” ou “são contrários ao que é nobre”. Os objetos corretos estão sob a descrição contrária (III.11.1119a16-20). As pessoas erradas com as quais o extra-

vagante gasta dinheiro são aquelas que estão sob a descrição de “mau caráter” ou “conhecido em vez de amigo” (ou “amigo em vez de meu devedor” ou “alguém outro que o seu próprio pai” [cf. IX.2.1164b30-1165a5]). As pessoas certas em relação às quais você está justificado a sentir raiva são aquelas que podem ser descritas como cometendo algum abuso contra você ou contra alguém próximo a você (IV.4.1125b8-9, embora talvez possamos inferir de VII.5.1149a9-14 que o seu pai, nesse caso, é normalmente a pessoa errada, mesmo que ele tenha insultado você ou alguém de quem você goste). Aristóteles não nos dá um exemplo de pessoas erradas, mas todos nós conhecemos ao menos algumas das descrições nas quais elas se enquadram – pessoas que lembraram você das suas obrigações, pessoas que o pegaram cometendo um erro ou lhe fizeram críticas moderadas, pessoas que inocentemente ou não intencionalmente não lhe dão o que você quer ou que o impedem de ter ou fazer o que você quer.

Além disso, ainda que Aristóteles e nós consideremos natural falar sobre temer coisas ou objetos, “eles” consideram muito difícil identificar as coisas pelas quais a maioria das pessoas tem algum apetite. Quando pensamos nos “objetos” do medo, podemos pensar em termo de coisas que se podem nomear e contar e, assim, pensar em alguém que teme numericamente mais, ou menos, do que aquele que é corajoso. Nossas afirmações anteriores impedem-nos de tomar literalmente a afirmação de Aristóteles de que alguém que é “covarde, com uma covardia brutal” tem medo de tudo (VII.5.1149a7-8). Não supomos que ele tenha medo de flores ou livros, mas imaginamos que ele pode facilmente se assustar com cães grandes, barulhos de ratos correndo, sua própria sombra, andar de barco, cavalos, cabras – e também com o conjunto de outras

coisas que são ainda mais comuns entre adultos sensatos (como pobreza, doença, terremotos, morte e dor). Não fica claro a quem Aristóteles está referindo-se ao falar no “bruto”. Se ele se refere às pessoas que dizemos que são mentalmente deficientes (talvez também as pessoas que nasceram surdas e foram então abandonadas?), talvez aceitássemos que elas considerem todas essas coisas assustadoras e as deixaríamos assim. No entanto, quando estamos educando crianças normalmente temerosas, falamos com elas como se assumíssemos que a maioria das coisas “que elas temem” é a dor ou algum tipo de perigo vagamente concebido; nós as asseguramos de que os animais grandes não vão machucá-las, de que elas estão a salvo nos barcos e de que os barulhos e as sombras não significam que há “algo” aqui, ensinando-as que os objetos certos do medo são o que pode ser realmente descrito como perigoso ou coisas assustadoras (cf. III.7.1115b15).

A importância de descrever os objetos de uma determinada maneira é evidentemente óbvia no caso da morte como um objeto assustador. Alguém que absolutamente não teme a morte é um tipo de louco (III.7.1115b26), estando além dos limites de coragem, covardia e temeridade. Porém, não sendo louco, um homem pode não temer a morte sob uma certa descrição. A morte como forma de escapar da pobreza ou de uma paixão sexual pode não ser algo que o covarde tema em um campo de batalha, mas algo que ele aceite (III.7.1116a13-14). Similarmente, o homem corajoso não tem medo da morte em uma batalha que pode ser descrita como nobre, embora ele a tema. E o que a “doutrina central” dá conta é justamente da importância de descrever os objetos e as pessoas.

Ora, o aspecto interessante sobre a “doutrina central” (II.6.1106b22-3),

como foi descrita aqui, é que ela não é, conforme se sustenta, uma doutrina da “mediania,” como entendemos essa frase em inglês*, isto é, como algo que se coloca entre o excesso e a deficiência. Tirada de seu contexto, o qual realmente está repleto de referências ao excesso e à deficiência, ela sugere naturalmente não uma imagem de algo intermediário *entre* duas coisas, mas a própria imagem que Aristóteles oferece em II.9.1109a25, ou seja, aquela do centro de um círculo. Quando pensamos que o que estamos tentando alcançar é o centro de um alvo circular, vemos imediatamente que “há muitas maneiras de errar (...) enquanto há apenas uma maneira de acertar (e é exatamente por isso que um é fácil e o outro difícil – errar o alvo é fácil, mas acertá-lo é difícil)” (II.6.1106b29-33).

A passagem de 1106b22-3 apresenta-nos cinco parâmetros em relação aos quais podemos errar; porém, como Curzer observa, “[A] maioria das virtudes não envolve exatamente esses cinco parâmetros, mas, em vez disso, envolve poucos, mais ou diferentes parâmetros” (1996, p. 130). Por exemplo, em II.9.1109a27-8, é acrescentado “na medida exata”, culminando no “em relação às coisas certas”, tanto em relação a sentir raiva quanto em relação a dar e gastar dinheiro. O objetivo de sentir raiva parece unicamente precisar de um outro parâmetro – a duração certa. (Pode-se pensar que isso se enquadra na afirmação geral “da maneira certa/como se deve”, mas Aristóteles reconhece explicitamente que não é assim, pois em IV.5.1125b32-3 temos a ambas. Tampouco pode enquadrar-se “na extensão/quantidade certa”, uma vez que é possível errar em relação a ambos, conforme IV.5.1126a10-11.)

Assim, temos cerca de seis a oito parâmetros em relação aos quais pode-

mos errar. Com efeito, se adentramos nas complicações da continência no sentido moderno (e não aristotélico) do termo, podemos ter de doze a dezesseis. (No sentido moderno, “continência” não se restringe às áreas da temperança [VII.4.1148b12-13], mas cobre, de modo geral, alcançar o alvo na ação, porém falhar no sentimento.) Assim, chegamos ao que eu entendo como um dos mais iluminadores e profundos *insights* de Aristóteles – o tratamento *detalhado* de por que “há muitas maneiras de errar (...) enquanto há apenas uma de acertar”.

Isso não é apenas um grande *insight* sobre o que se requer para a agir (e sentir) bem, mas também um dos mais instrutivos do ponto de vista prático, o melhor corretor para a nossa tendência de pensar que se, por exemplo, falamos a verdade ou damos a um homem o que é devido ou nos colocamos em dificuldades financeiras, podemos nos orgulhar de ter “alcançado o alvo”. Isso não apenas nos diz para examinar a nossa consciência antes de encontrar essa conclusão satisfatória, mas também nos dá, em todos os diferentes parâmetros, instruções detalhadas sobre como proceder. Não é fácil enganar alguém se ele passa por esses parâmetros cuidadosamente – e não raro esse alguém sai do processo convencido de que realmente o alvo foi atingido. Portanto, isso nos mostra exatamente como podemos começar a melhorar a nós mesmos.

Tendo esse grande *insight* em vista, podemos descartar como simplesmente distorcida a retumbante ideia de excesso e deficiência. Falhas em alcançar o centro obviamente não podem ser divididas entre aquelas que estão excessivamente ou deficientemente fora do alvo. Se você está “excessivamente” longe da direita, você está, portanto, “deficientemente” perto da esquerda; excessivamente alto é deficientemente baixo, etc. Nenhuma falha individual é excessiva sem ser deficiente ou vice-versa; *qualquer* falha está “muito

* N. de R. E também em português.

distante” do centro. Faz parte da imagem de alcançar o centro o “aterrissar mais ou menos longe”, o que sugere que o centro não precisa ser um único ponto, tal como quando acertamos “na mosca”, mas algo que podemos contar como tendo acertado mesmo que não tenhamos atingido exatamente o seu centro (cf. II.9.1109b19-21 e IV.5.1126a31-b4). Deve ser dito, mais uma vez, que não estamos em um domínio no qual a precisão matemática é requerida.

Entretanto, não precisamos violentar o texto, descartando todo e qualquer discurso sobre alcançar a mediania, pois o centro ou o meio de um círculo – que imagem brilhante – é “uma mediania”, um *meson* (embora, por razões mais conhecidas por eles próprios, mesmo os tradutores mais literais ocultem isso). Assim, poderemos manter “a doutrina central” como, de fato, “a doutrina central da mediania” se lembrarmos que, *qua* centro de um círculo, “a mediania” não envolve excesso e deficiência. (Alguém pode perguntar se Aristóteles em algum momento pensou que deveria envolver. Por mais preocupante que possa ser admitir isso, ele estava preparado para afirmar [*De Incessu Animalium* 4.706a20-22, 5.706b10-14] que a direita é superior à esquerda e o alto ao que é baixo, pois ele pode dar sentido ao perder o *meson* de um círculo por ser deficientemente alto e excessivamente baixo, deficientemente à direita e excessivamente à esquerda, deficientemente ao nordeste e excessivamente ao sudoeste, etc.)

A VIRTUDE COMO DISPOSIÇÃO MEDIANA E A EDUCAÇÃO MORAL DAS PAIXÕES

Muito já dissemos sobre a doutrina da mediania na ação e nos sentimentos. Mas o que dizer sobre a virtude como uma disposição mediana? Aristóteles afirma em ambos os textos éticos que a virtude

é uma espécie de mediania, já que ela é efetiva em atingir a mediania. Porém, certamente, há mais do que isso em seu pensamento. A virtude como disposição mediana inevitavelmente tem algo a ver com não ser nem excessivo nem deficiente. O que isso significa?

Quando Aristóteles diz o que é a virtude (*EE* II.2.1220b6ss. e *EN* II.5.1105b19ss.), ele não diz, como um leitor moderno poderia esperar, que as virtudes são estados disposicionais (*hexeis*) em relação às ações, mas que elas são estados “em relação aos quais estamos bem-dispostos em relação às paixões” (II.5.1105b26-7). Em ambos os textos, quando ele mapeia as virtudes e os vícios, começa introduzindo essa característica (embora a abandone em favor das ações como dar e gastar muito rapidamente). Se buscamos por verdades em Aristóteles em relação à virtude e ao vício, as quais ele expressa em termos de uma mediania entre excesso e deficiência, devemos seguir Curzer concentrando-nos nos “parâmetros das paixões.” Contudo, em vez de buscar, como faz Curzer, a verdade *em* uma doutrina quantitativa da mediania, devemos antes buscá-la na ideia de estar bem-disposto em relação às paixões.

Voltemos mais uma vez à doutrina médica da mediania. Platão e Aristóteles a aceitam e ambos vêem a saúde do corpo humano como obviamente análoga à saúde e à bondade da alma humana. Assim, eles vêem a bondade – virtude – como um estado mediano, um *meson* ou *mesotes* entre dois extremos opostos na alma (ou na alma afetiva). A ideia médica é que esses extremos opostos devem ser combinados, equilibrados ou levados juntos em vista da saúde de tal forma que não seja deficiente nem excessivo em nenhum deles. No entanto, em vez de nos deixarmos levar pelo excesso e pela deficiência, atentemos para uma outra questão. O quente e o frio, o seco e o úmido (ou quaisquer

elementos que a sua imaginação quiser quando você aplica a doutrina da mediania na medicina) são todos supostos como estando *no* corpo humano. A doença não é concebida como algo estranho que invade o corpo humano (como agora sabemos que frequentemente acontece), mas como o fato de seus elementos naturais perderem equilíbrio (harmonia, justa medida, proporção ou simetria).

Ora, essa é uma *bela* maneira de pensar sobre a virtude e o estar bem-disposto em relação às paixões. Trata-se da ideia de que as paixões humanas são elementos naturais da *psyche* humana, coisas que supostamente estão lá, que podem ser postas em equilíbrio ou estar em harmonia – a partir da qual as virtudes têm origem. Isso fornece um conteúdo substancial para a ideia aristotélica de que, embora não tenhamos as virtudes por natureza, elas não são contrárias à natureza; com efeito, somos dotados por natureza para recebê-las (II.1.1103a24-5). Embora haja, como ele assinala (II.6.1107a9-11), algumas paixões que já pelo nome são tais que não se deve jamais sentir, a maior parte das capacidades de sentir as paixões faz parte dos dons naturais de uma criança psicologicamente saudável.

O que é tão maravilhoso nisso pode ser visto se contrastamos essa posição com os diferentes modos pelos quais Platão considera as paixões em seus momentos mais sombrios. Na *República* (440C-D, 588B-591D) e no *Fedro*, temos aquilo que Annas carinhosamente apelida de “o modelo de supressão do animal” (1999, em que ela argumenta vigorosamente que o modelo é atípico em Platão). As paixões, ou ao menos algumas delas, sobretudo os apetites, aparecem como animais a serem controlados, coagidos, dominados ou mesmo escravizados pela razão, que é superior (e impiedosa). Nesse quadro, as virtudes são contrárias à (nossa) natureza – não, evidentemente, à natureza da nossa me-

lhor parte, mas apenas à torpe parte animal. No outro quadro, nossas paixões naturais não são, em si mesmas, coisas que a virtude, na forma de conhecimento, deve banir ou extinguir, mas o material a partir do qual se constitui a virtude. É a sua presença em nós, tanto quanto a presença da nossa razão, que nos torna “capazes por natureza de receber as virtudes”.

Se você pensa nos apetites físicos como algo que não deveria estar em nós, então deveria bendizer um bebê que não fosse ávido por comida, ou uma criança que começa a andar e, desde muito cedo, é muito exigente sobre a sua comida, precisando sempre ser bajulada para comer. Mas tal bebê ou criança não teria a virtude natural da temperança. Certamente, isso lhe faltaria. E faltaria não porque ele mostrou antes sinais de que tende ao vício humano ou defeito de ser “insensível”, mas simplesmente porque não é um animal saudável. (O que seria esse vício ou defeito em um adulto? Aristóteles afirma três vezes que raramente há pessoas com tal disposição [II.7.1107b7, III.11.1119a7, 1119a11] e, nas duas últimas, diz que tais pessoas não são humanas. É a doutrina da mediania [e, portanto, a necessidade de encontrar um vício oposto à intemperança] que o impede de dizer que ele não pode ocorrer porque teriam morrido já na infância? Ou ele ouviu histórias dos indianos acéticos, tais como os que Alexandre encontrou, e admitiu que, tendo inicialmente tomado o prazer em comer, eles os perverteram com as suas crenças “bárbaras” de modo a massacrar todos juntos? De qualquer forma, está operando aqui a ideia de que o que chamamos deliberadamente de “apetite normal saudável” pela comida está na *psyche* humana desde o nascimento.)

Assim, na analogia médica, as paixões que, em sua maior parte, as crianças pequenas caracteristicamente manifestam – e sua capacidade inata de manifestar

outras mais tarde – são uma parte importante daquilo que nos permite receber as virtudes. Esse parece ser o ponto óbvio a ser assinalado na afirmação de Aristóteles (quando ele fala de algumas – não sendo claro quais – paixões “naturais”) de que, “uma vez que elas são naturais, tendem às virtudes naturais; pois, como será dito depois, cada virtude é encontrada naturalmente e também de outro modo, a saber, incluindo o pensamento” (*EE* III.7.1234a27-30) e na sua observação cifrada de que “somos justos, inclinados à temperança, corajosos e tudo o mais desde o momento em que nascemos” (*EN* VI.13.1144b6-7).

Assim, a analogia médica é frutífera. Ela oferece o que acredito ser o segundo dos maiores *insights* de Aristóteles na ética, a saber, a ideia de que as capacidades para as variadas paixões com as quais nascemos são partes do que nos permite receber as virtudes. Porém, como vimos, a relação entre o caso médico e o *insight* é arbitrária; a doutrina médica da mediania tem um sentido pré-científico.

Disso não se segue que devemos descartar tudo o que Aristóteles diz em relação à virtude como sendo “uma mediania entre dois vícios” (*EN* II.6.1107a3); aqui também podemos encontrar muitas verdades. Porém, em vez de buscá-las, quero concentrar-me nesse segundo *insight*, que não tem nada a ver com o fato de a virtude consistir “em uma mediania”.

A questão que surge é a seguinte: como as capacidades inatas para as paixões nos tornam aptos a receber as virtudes? Dado que todas as paixões são acompanhadas de prazer ou de dor (*II.5.1105b22*), penso que podemos admitir que, de acordo com Aristóteles, viemos ao mundo, em grande medida, para aprender a nos alegrar e a sofrer, para dizer de modo geral, em razão de algumas das coisas certas (por exemplo, comer, ser estimado ou amado e proporcionar ale-

gria aos outros, de um lado e, de outro, passar por danos físicos, frustrações, sofrimentos e causar dores e angústia aos outros). Entretanto, também está claro que isso não é suficiente, pois, desconsiderando a passagem de VI.13.1144b6-7 citada antes, sabemos que *não* temos as virtudes de maneira inata ou por natureza. Devemos ser educados desde crianças para nos deleitarmos e sofrermos pelas coisas certas (*II.3.1104b11-13*).

Na medida em que lembramos que a afirmação é de que nossas paixões naturais na infância ensinam a alegrarmos-nos e a sofrermos por apenas *algumas* das coisas certas, *falando de modo geral*, não há nenhuma contradição aqui. Tão certo quanto o fato de que os bebês saudáveis alegram-se em comer é o fato de que eles colocarão o que puderem na boca e, quando começamos a ensinar-lhes uma língua, simultaneamente começamos a ensinar que algumas coisas que eles querem comer são “suja”, “têm gosto ruim”, “fazem mal”, e outras coisas não tão animadoras sobre o que é “gostoso” e bom. É assim que se começa a fazer pequenos ajustes no seu apetite saudável, dirigindo-o às coisas certas. Assim como é certo que as crianças que estão começando a andar sentem dor, é igualmente certo que elas não têm instinto em relação ao perigo, cabendo a nós ensinar-lhes que algumas coisas das quais elas querem aproximar-se ou tocar podem machucá-las e são ruins. No entanto, essa “educação correta” inicial (*II.3.1104b13*) deve receber pequenos ajustes. As crianças pequenas não podem ser totalmente indiferentes à educação de incitar as alegrias e os sofrimentos pelas coisas certas.

É claro que, dentre as muitas “coisas certas”, é primordialmente importante que tenhamos prazer ao fazer as ações boas/nobres e sofram com as más/vis. Mas como devemos agir em relação às primeiras paixões das crianças que começam

a caminhar para que elas se alegrem com as boas ações? Que programa educacional é sugerido pelo segundo *insight*?

Trata-se do “hábito”, afirma Aristóteles. Entretanto, como qualquer um pode notar, ele nos diz pouco sobre o que isso envolve. Além disso, a menção à punição em II.3.1104b16-17, a comparação das crianças com os animais desprovidos de *logos* e a sugestão, em VI.13.1144b1-11, de que a virtude que surge do hábito pode existir sem algo na faculdade da razão (como quer que tomemos o *nous* aqui) tende a dar a impressão de que o hábito desde a infância deve ser concebido como uma espécie de adestramento de cavalos, ou seja, um processo irracional de terapia da punição. (*Política* VII.17.1336a23-VIII.5.1340b19 de certa forma corrige essa impressão, mas ainda não ajuda muito.)

Contudo, de acordo com os próprios fundamentos de Aristóteles, isso não pode ser correto. Ao menos precisamos de algo mais próximo às modernas técnicas de adestramento de cavalos para que comecemos a nos deleitar com as boas ações. Também precisamos de algo que leve em conta o fato de que as crianças não são irracionais e que, após esse primeiro treino, não apenas a virtude que vem do hábito, mas também a virtude completa e, assim, a *phronesis* possa de algum modo desenvolver-se. Treinar crianças a fazer coisas justas, temperantes e corajosas não é como treinar um cavalo a trotar e galopar, mesmo que seja pela moderna técnica de adestramento. Isso diz respeito ao pensamento e à fala. Mas como?

Para encontrar uma resposta, é natural que tomemos o tratamento insuperável de Burnyeat (1980) sobre a educação moral em Aristóteles, mas apenas para assinalar que seu tratamento começa depois da fase na qual estamos interessados, ou seja, com os homens jovens e não com as crianças. Ele não explica *como*, a partir de “ser habituado na conduta nobre e justa”,

os estudantes das lições de Aristóteles adquirem “o *quê*”, que é a habilidade de saber “acerca de ações específicas, que elas são nobres ou justas em circunstâncias específicas” (1980, p. 72). Começando nesse estágio posterior, ele também não explica por que ou como o hábito realizado anteriormente causa “um gosto pelo (...) prazer das ações nobres e justas”. É seguramente improvável que qualquer forma de hábito possa fazer isso. Acaso não sabemos que as crianças que são proibidas de toda comida doce e são difamadas como “gulosas”, “repugnantes” e “más” quando são pegas comendo-as às escondidas não apenas falham em desenvolver qualquer entusiasmo por ações temperantes (nessa área), mas também as desprezam cada vez mais?

Um lugar instrutivo onde podemos buscar por isso é fora da filosofia acadêmica nos *Virtues Project™ Books** (Popov, 1997, 2000). Eles foram planejados por pais e professores para “ajudar as crianças a desenvolver as virtudes” e provaram, em um curto período, um sucesso notável. O *Virtues Project™* foi reconhecido pelas Nações Unidas como um programa-modelo para os pais em todas as culturas, operando hoje em 85 países e sendo altamente elogiado por muitas escolas.

Trata-se de um movimento social, e os filósofos teriam objeções a alguns dos seus detalhes. Por exemplo, o projeto identifica 52 virtudes diferentes (uma para cada semana do ano) e podemos objetar que algumas delas são indistinguíveis (confiabilidade, veracidade, honestidade) e que outras (como asseio, ordem, entusiasmo, paz, humildade, modéstia) não são realmente virtudes no sentido aristotélico. No entanto, diferentemente de tudo o que os filósofos pretendem produzir, trata-se de um programa educa-

* N. de T. A esse respeito, pode-se acessar o link <http://www.virtuesproject.com/index.php>.

cional extremamente detalhado e prático, digno de atenção. Sua pedagogia admirável torna claro que a realização dos atos virtuosos, ainda que seja importante, não é tudo o que existe para “ajudar as crianças a desenvolver as virtudes”, contendo duas características que qualquer aristotélico considerará notáveis.

Uma é a ênfase no uso, desde os primeiros dias, das 52 palavras que nomeiam as virtudes, muitas vezes no contexto de elogiar uma criança por ter feito algo (incluindo sua reação emocional) que pode (talvez com uma pequena licença) ser corretamente descrito por uma delas, o que inclui também, no contexto, nomear especificamente a virtude que é requerida em uma dada situação (“Por favor, seja moderado – fale baixo”; “Você precisa de perseverança – tente de novo”). Contudo, nem todos os usos recomendados são restritos a ações de reforço ou de direcionamento. Para as crianças um pouco mais velhas, na escola ou em casa, atividades e práticas são delineadas para desenvolver o entendimento das palavras. Elas são encorajadas a reconhecer e descrever a sua prática de nomear as virtudes e as ocasiões nas quais outros as praticaram, descrevendo ou reproduzindo o que aconteceria se uma virtude em particular não fosse, como foi, praticada naquela situação particular (um dos exemplos muito interessantes é o da coragem: “Você vê uma criança sendo caçoada ou machucada por outra” [Popov, 2000, p. 151]; outro é o da honestidade: “Você diz algo cruel para alguém e depois diz a si mesmo que ele mereceu isso” [Popov, 2000, p. 179]). Elas são também encorajadas a considerar e discutir o que é uma virtude em particular, digamos, a coragem, por que a praticamos e como devemos praticá-la.

Assim, desde os primeiros dias, ocorre a aplicação das palavras relevantes a uma variedade de casos, tanto imaginários quanto reais, e o começo da reflexão.

Trata-se de um quadro detalhado de como um treinamento origina-se com o pensamento e a fala, em que esta gira em torno do uso das palavras que nomeiam as virtudes *em circunstâncias específicas*. Tudo isso é consistente com e proporciona um suplemento necessário para as reflexões dos filósofos; isso oferece uma resposta detalhada à questão: “Como começamos a dar às crianças esse quê?”.

A outra característica notável do projeto é que ele compartilha da premissa aristotélica, em certo sentido, de que temos as virtudes desde que nascemos. Ele alega que “todas as crianças nascem com todas as virtudes em potencial”, “esperando para se desenvolver”, e que “a autêntica autoestima e a real felicidade vêm *naturalmente* à medida que as crianças experimentam o surgimento de suas virtudes” (Popov, 1997, p. 2-3, grifo meu). Essa premissa estrutura fortemente a pedagogia, a qual insiste, de modo constante, em buscar algo a ser contemplado por uma palavra virtuosa na ação (ou reação) da criança, e não algo a ser condenado. Mas o projeto não é, por isso, permissivo. Na verdade, ele é bastante rígido, levando em conta padrões contemporâneos em relação a uma “colocação de limites” (obediência é uma das 52 virtudes), e oferece um certo número de técnicas para agir, mais uma vez, enfatizando as virtudes (e, então, “fazer” em vez de “não-fazer”). Nomear uma virtude que é requerida em dada situação, como mencionei antes, é dizer “Por favor, seja moderado – fale baixo” em vez de “Não grite”. Algo relacionado a isso consiste em oferecer à criança uma escolha limitada por uma virtude: “Com quais brinquedos você quer ser generoso e quais você não quer partilhar?” (para uma criança que chama a atenção de todo mundo quando tem a visita de outra). E então, é claro, a criança é elogiada por praticar a ação virtuosa. Por outro lado, em relação às crianças mais velhas

que se comportam mal, pergunta-se a elas que virtude está sendo requerida na situação ou qual virtude estão esquecendo; ou, ainda, qual seria a ação V (simpática, respeitosa, pacífica) a praticar. A ideia é a seguinte: mais do que fazer as crianças pensarem que elas mesmas são más ou não têm virtude, o que o pobre Huck Finn* faz, elas são encorajadas a pensar em si mesmas como potencialmente boas, como capazes de reconhecer e praticar as virtudes e de ter prazer ao fazer isso.

Tudo isso é bastante familiar, você poderia dizer. E realmente o é. O que se torna ainda mais impressionante – muito impressionante, eu penso – quando você lê os livros e vê Popov lidando com essas questões de maneira familiar. Mas como educar uma criança corretamente poderia ser algo diferente de uma atividade familiar? Isso abrange o que neste capítulo eu aponte como os dois *insights* envolvidos na doutrina da mediania: começa-se treinando as crianças, não a seguir regras gerais, mas a reconhecer qual é o seu alvo central nas circunstâncias particulares, e desenvolvem-se as suas disposições naturais para a virtude.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a Karl Steven e Frans Svensson pelos comentários pertinentes a uma versão anterior deste capítulo.

REFERÊNCIAS

- Annas, J. 1999: *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- * N. de T. Personagem do americano Samuel Langhorne Clemens (1835-1910), conhecido pelo pseudônimo de Mark Twain. Suas novelas, intituladas *The Adventures of Huckleberry Finn*, foram publicadas em 1884.
- Brown, L. 1997: "What is 'the Mean Relative to Us' in Aristotle's Ethics?", *Phronesis* 42: 77-93.
- Burnyeat, M.F. 1980: "Aristotle on Learning to be Good". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 69-92. Berkeley, CA: University of California Press.
- Curzer, H.J. 1996: "A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean", *Ancient Philosophy* 16: 129-138.
- Hursthouse, R. 1980-1981: "A False Doctrine of the Mean", *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 57-72.
- Hutchinson, D.S. 1988: "Doctrines of the Mean and the Debate concerning Skills in Fourth-century Medicine, Rhetoric and Ethics". In R.J. Hankinson (ed.), *Apeiron*, vol. 4: *Method, Medicine and Metaphysics*, p. 17-52. Edmonton, Canada: Academic.
- Popov, L.K. 1997: *The Family Virtues Guide*. New York: Penguin.
- _____. 2000: *The Virtues Project TM Educator's Guide*. California: Jalmar Press.
- Tracy, T. 1969: *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*. Chicago: Loyola University Press.
- Urmson, J.O. 1973: "Aristotle's Doctrine of the Mean", *American Philosophical Quarterly* 10: 223-230.
- Woods, M. 1982: *Aristotle's Eudemian Ethics, I, II and VIII*. Oxford: Clarendon Press.
- Bosley, R., Shiner, R.A., and Sisson, J.D. (eds.) 1995: *Apeiron*, vol. 4: *Aristotle, Virtue and the Mean*. Edmonton, Canada: Academic.
- Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Hutchinson, D.S. 1986: *The Virtues of Aristotle*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Muller, A.W. 2004: "Aristotle's Conception of Ethical and Natural Virtue: How the Unity Thesis Sheds Light on the Doctrine of the Mean". In J. Szaif and M. Lutz-Bachmann (eds.), *What is Good for a Human Being?*, p. 18-53. New York: Walter de Gruyter.
- Stocks, J.L. 1969: "The Golden Mean". In D.Z. Phillips (ed.), *Morality and Purpose*, p. 82-98. London: Routledge and Kegan Paul.

LEITURAS ADICIONAIS

A virtude moral e o belo em Aristóteles

5

GABRIEL RICHARDSON LEAR

Salvo alguns poucos argumentos acerca do papel das artes na educação moral, a beleza é um tópico relativamente negligenciado na filosofia moral atual. Ora, isso não foi sempre assim. Hume, por exemplo, modelou o sentido moral de modo tão próximo ao nosso gosto estético, que ele pode facilmente falar de uma beleza moral.¹ E, de acordo com Aristóteles, não apenas as ações virtuosas são *kalon* – bonitas, belas, nobres –, como o agente virtuoso também as escolhe por essa razão. Obviamente, esses filósofos têm concepções muito diferentes da virtude e, por esse motivo, suas teorias da beleza também diferem. Meu propósito não é assimilar Aristóteles a Hume, mas apontar que, apesar de suas grandes diferenças, ambos reconhecem que a virtude é bela e boa e que essa característica é central para aquilo que é a virtude. É curioso, portanto, que os modernos teóricos éticos da virtude, que com frequência traçam suas origens intelectuais a um ou outro desses filósofos, tenham tratado relativamente pouco sobre a beleza da virtude.

No caso de Aristóteles, parte do problema consiste em que não está claro o que ele quer dizer quando afirma que a ação virtuosa é *kalon*, ou qual motivação está indicando quando diz que a pessoa genuinamente boa age em razão do *kalon*. Às vezes, ele contrasta agir em vista do belo com agir por algum motivo ulterior (por exemplo, *EN* III.7.1116a12-15,

IV.2.1123a24-6, VIII.13.1162b36-1163a1). Isso sugere que agir em vista do belo seja de alguma maneira equivalente a escolher a ação em razão dela mesma. Realmente é notável que, enquanto em sua descrição geral da virtude moral Aristóteles especifica que ações inteiramente virtuosas são escolhidas por si mesmas (*EN* II.4.1105a31-3), nas discussões detalhadas das virtudes em *EN* III-V ele abandona qualquer menção a isso e diz, ao contrário, que ações corajosas, temperantes ou generosas são escolhidas em razão do *kalon*. Quando recordamos que *kalon* é o objeto próprio do louvor (*Ret.* I.9.1366a33-4), é tentador admitir que Aristóteles está querendo dizer o seguinte: a boa pessoa escolhe suas ações em razão dessa característica que as torna objeto de louvor, característica que as torna boas em si mesmas.

Como veremos a seguir, há algo de verdadeiro nessa afirmação. Aquilo que torna as ações belas é também (em parte) o que as torna dignas de serem escolhidas por si mesmas. Isso significa que a bondade e a beleza da ação são em grande parte constituídas pela mesma propriedade (para antecipar: estar bem-ordenada pelo bem humano). Por essa razão, aprendemos bastante com aquilo que Aristóteles considera intrinsecamente valioso nas diversas virtudes ao examinarmos suas observações acerca dos modos específicos pelos quais elas são belas. De fato, “belo” é uma boa tradução de *kalon* precisamen-

te porque ser *kalon* conota ser bom (embora não necessariamente bom do ponto de vista *moral*).² Todavia, de acordo com Aristóteles, o conceito de *kalon* não é o mesmo que o de bom, o *agathon*. Como a nossa palavra “nobre”, ele tem conotações de ser ilustre e aberto ao ponto de vista público e, como a nossa expressão “beleza”, promete prazer. Assim, não esgotamos o significado dado por Aristóteles a essa palavra quando interpretamos suas frases *tou kalou heneka* e *hoti kalon*, literalmente “em vista do belo” ou “por causa do belo”, como significando “em vista de qualquer coisa que torne uma ação digna de ser escolhida por ela mesma”.

Sustentarei que, mesmo após compreendermos a noção aristotélica de belo, poderemos novamente nos surpreender com a dimensão que ele atribui a esse conceito em sua teoria moral ao exibir sua contribuição para o bem-estar do agente. Por exemplo, em *EN* I.10, ele argumenta que a pessoa virtuosa jamais se torna miserável (embora possa perder sua felicidade), já que a beleza de suas ações sempre “resplandecerá”, mesmo na pior das circunstâncias (1100b30-33). Uma vez que tenhamos valorizado o prazer e a visibilidade do belo na análise de Aristóteles, perceberemos que ele está sugerindo (entre outras coisas) que a beleza da virtude funciona como uma espécie de bálsamo ao espírito arruinado da pessoa desafortunada. Ela nunca virá a se tornar miserável, porque o brilho das ações virtuosas sempre lhe dará satisfação (como pretendo sustentar). Se estou certo sobre o modo como a noção de belo funciona nesse e em outros argumentos, então há pelo menos alguma razão em supor que, quando Aristóteles reitera que a pessoa corajosa, temperante ou generosa age em vista do *kalon*, ele tem em mente, ao menos em parte, o peculiar prazer da ação virtuosa.

No entanto, devemos ser cuidadosos ao identificar que tipo de prazer exata-

mente é esse. Parte do desafio em interpretar a ética de Aristóteles consiste em compreender como a satisfação e a busca do belo são essenciais à atividade genuinamente virtuosa tal como ele a concebe, e não apenas “um bônus” ao seu bem. Como diz Aristóteles, o prazer que a pessoa virtuosa aprecia no bem não é “um mero ornamento”, mas é algo próprio à atividade virtuosa em si (I.8.1099a15-16). Visto que ele concebe a ação virtuosa como a realização excelente de nossa natureza como animais racionais, deveríamos esperar que o prazer no belo fosse de algum modo próprio à atividade racional.

No que segue, mostrarei que há três elementos centrais no belo ou na beleza, tal como Aristóteles os concebe: ordem teleológica efetiva, visibilidade e satisfação. Apresentada essa concepção do belo, sustentarei que Aristóteles tem boas razões para fazer da beleza um conceito central em seu tratamento da virtude. Experimentar ações como belas é, pode-se dizer, o modo pelo qual a pessoa virtuosa apreende a bondade das ações. É essa consciência que gratifica seu ardente desejo de ser admirável. Porém, o que é mais importante, como a ação virtuosa é a atividade da razão, ela conduz igualmente a atualização de sua alma racional à sua mais completa perfeição.

Tentarei, tanto quanto possível, construir esse argumento sem pressupor uma consideração específica da *eudaimonia* aristotélica. O significado desse termo, sua relação com a vida feliz, seu lugar no raciocínio prático, para não mencionar o tratamento substantivo do bem em Aristóteles, são questões difíceis e disputadas que não podem ser inteiramente tratadas em um capítulo como este. Todavia, como, em minha opinião, *to kalon* é uma noção teleológica, e dado que o *telos* relevante à ação humana é a *eudaimonia*, será difícil conduzir meu argumento sem, às vezes, assumir um tratamento mais completo da

felicidade. Creio que não será controverso em um exame da ética de Aristóteles tratar a *eudaimonia* como a atividade excelente do raciocínio. Em todo caso, acredito que a interpretação que forneço do belo pode ser ajustada em seus detalhes, de modo a adaptar-se a uma variedade de leituras da *EN* sem ser substancialmente alterada.

TO KALON COMO ORDEM TELEOLÓGICA EFETIVA

Aristóteles jamais expõe na *EN* o que é *to kalon*.³ Trata-se, no entanto, de uma noção que ele invoca em outros trabalhos de filosofia prática, tais como a *Política*, a *Poética* e a *Retórica*, assim como em suas discussões de biologia, de cosmologia e das matemáticas. De fato, na *Metafísica* XIII.3, ele oferece o que parece ser um tratamento geral do belo: as mais importantes formas de *kalon* são a ordem (*taxis*), a simetria (*summetria*) e o definido ou limitado (*to horismenon*) (1078a36-b1; cf. *EE* I.8.1218a21-3).⁴ Esse pareceria não ser um ponto de partida muito promissor para compreender o que, em particular, constitui a beleza das ações virtuosas. Como exatamente manter uma promessa é algo simétrico? E, mais importante, por que deveria sua simetria importar do ponto de vista da virtude? Antes de tentar encontrar essas propriedades na ação humana, devemos primeiro examinar mais de perto como elas operam em outras coisas que Aristóteles chama de belo.

Ele admite explicitamente que, no mundo mutável da natureza, a ordem é o arranjo das partes com referência ou em vista de um fim ou bem comum – deixarei de lado a questão de como a ordem, a simetria e a limitação ocorrem em coisas não sujeitas a mudanças. Assim, por exemplo, o todo da natureza contém o bem porque todas as suas partes estão ordenadas por referência (*pros*) à mesma coisa, o primei-

ro motor, que Aristóteles compara ao general de um exército ou ao chefe de uma família (*Meta*. XII.10.1075a11-23). O que ele parece ter em mente é que, em todas essas esferas, as coisas são ordenadas (e, portanto, boas) quando – e até o ponto em que – contribuem para a atividade ou o objetivo próprio de seu “legislador”. O ponto importante para nós é que as coisas não apenas manifestam uma boa ordem quando arranjadas em vista de algum bem comum. Aristóteles parece pensar, dada a definição de *kalon* na *Metafísica* XIII.3, que esse arranjo torna também as coisas belas. Beleza *qua* ordem não é uma mera propriedade formal, isto é, uma relação das partes *umas com as outras*. Ela é (ou inere a) um arranjo teleológico efetivo que visa a seu bem e o realiza ao atingi-lo.

Essa interpretação é confirmada por diversas outras passagens.⁵ Por exemplo, no *Partes dos Animais*, Aristóteles afirma que mesmo as coisas vivas mais simples revelam alguma beleza e suscitam em nós o prazer sentido na presença do belo, pois são todas organizadas com vistas a um fim (*Part. An.* I.5.645a21-6). E, na *Política* (VII.4.1326a33ss.), ele afirma que uma bela cidade é aquela cujo tamanho é limitado por sua ordem própria. Está claro que a ordem que Aristóteles tem em mente é aquela realizada na cidade que cumpre sua função (isto é, a felicidade de seus cidadãos; ver Kraut, 1997, sobre 1326a5-b25). Assim, um modo pelo qual as coisas são belas consiste em que sejam ordenadas por referência ao seu bem ou fim próprios.

O *kalon* como simetria deve igualmente ser compreendido em termos de uma estrutura teleológica. De acordo com a *Política* III.13.1284b8-22, algo indica simetria ou proporção (*summetria*) quando o tamanho de suas partes contribuem para o seu benefício. Um escultor pode criar um pé que, tomado em si mesmo, é bonito. Pode moldá-lo perfeitamente,

com a parte superior nem muito alta nem muito baixa, para ser a imagem de um pé que pudesse servir de base. Contudo, se o pé é proporcionalmente maior do que as demais partes do corpo esculpido, ele o rejeitará, considerando que destoa do restante da escultura. Do mesmo modo, se determinados cidadãos adquirem demasiado poder, devem ser condenados ao ostracismo. Mas o que determina a proporcionalidade? É o bom funcionamento ou o bem do todo. Assim, diz Aristóteles, uma cidade pode ter uma boa proporção mesmo se tem um rei, contanto que seu poder extraordinário trabalhe em benefício da comunidade (*Pol.* III.13.1284b13-15; cf. VII.4.1326a37-b2). (A concentração de poder nas mãos de um tirano seria, por outro lado, algo desproporcional, pois o poder é exercido de modo arbitrário e exclusivamente para a vantagem do tirano; cf. IV.10.1295a19-22.) A simetria, então, assemelha-se bastante à ordem. Em ambos os casos, algo a possui quando suas partes são determinadas de um certo modo por referência ao fim do todo. Todavia, enquanto a ordem concerne ao arranjo de todas as partes tomadas conjuntamente, a simetria diz respeito à relação dessas partes umas com as outras. Assim, dizemos que uma coisa é assimétrica porque um de seus elementos está fora da proporção, mas que é desordenada devido à estrutura inteira. Quando cada parte de uma coisa é formatada e ajustada de modo que possa funcionar em harmonia com as outras partes para seu bem comum, então a coisa como um todo possui simetria.

Há também uma razão para pensar que o definido ou limitado é uma noção teleológica. Em *Partes dos Animais* I.1.641b18-19, Aristóteles argumenta que a presença de ordem ou limitação nos corpos celestes revela que eles não existem por acaso. Entretanto, uma vez que, para Aristóteles, um evento casual é aquele que pareceria existir, mas de fato não exis-

te, com vistas a um *telos* genuíno (*Phys.* II.5.196b17-24), podemos inferir que a limitação dos corpos celestes revela que eles possuem um bem final. A ideia parece ser a de que, quando as coisas têm um limite ou termo que é um verdadeiro *horos*, elas são limitadas *nessa exata* medida, tendo em vista a realização de sua função. Assim, na *Política* (VII.4.1326a5ss., já citado), Aristóteles afirma não apenas que a cidade seja corretamente ordenada, mas que sua grandeza não deva exceder um certo limite em ambas as direções (isto é, nem muito grande nem muito pequena). Se ela for muito grande ou muito pequena, não poderá funcionar de modo a assegurar a felicidade dos cidadãos. Novamente, esse limite de grandeza é determinado pelo bem ou fim da cidade.

Vimos que, na *Metafísica* XIII.3, Aristóteles define a beleza em termos de ordem, simetria e limite. O estudo de seus escritos biológicos e políticos mostra que esses termos referem-se geralmente a algum aspecto da ordem teleológica efetiva. A questão agora consiste em saber se podemos aplicar essa análise do belo à ação virtuosa. Como disse anteriormente, o belo não se torna central no tratamento da virtude por Aristóteles antes de suas detalhadas discussões dos traços individuais do caráter. (Ele menciona que a virtude é bela somente duas vezes na *EN* II [3.1104b9-11, 9.1109a29-30] e não retorna ao tema exceto para dizer que é um objeto de escolha acerca do qual a boa pessoa acerta e a má erra [3.1104b30-1105a1].) Entretanto, uma vez que reconheçamos que a beleza de alguma coisa depende de sua ordem, sua simetria e seu limite, torna-se claro que essas propriedades formais da beleza estão no centro da compreensão aristotélica da virtude em *EN* II.6. Como é bem-conhecido, ele define a virtude moral como um estado “habitual de alcançar o que é intermediário” relativo a nós, consistindo em um meio entre o

excesso e a falta (1106b28). Como um hábil artesão, a pessoa virtuosa não põe ou retira em demasia (1106b8-14). Assim, as ações virtuosas exibem simetria, estando suas partes em escala proporcional à tarefa a ser executada.⁶ Quando, por exemplo, uma pessoa justa atribui honras, ela equilibra a recompensa de seu dom com o mérito dos cidadãos. Ou quando uma pessoa temperante reage a maus-tratos, sua indignação é proporcional à gravidade da ofensa, à intenção do ofensor e ao seu próprio senso de dignidade.

Os estados virtuosos e, presumivelmente, suas atualizações possuem igualmente a propriedade do limite quando os consideramos como intermediários. No início da *EN* VI, Aristóteles escreve:

Em todos os estados dos quais acabamos de falar [isto é, as virtudes morais], como também em todos os outros estados, há um determinado objetivo [*skopos*] para o qual a pessoa racional olha quando tende ou distende a corda de seu arco, e há um certo limite [*horos*] dos estados intermediários que dissemos estar entre o excesso e a deficiência, uma vez que estão de acordo com a reta razão. (VI.1.1138b21-5)

Considerando que nenhuma quantidade de consumo é suficiente para o glutão, nem é toda dádiva demasiado pequena para o avaro, a ação virtuosa tem determinados limites além dos quais o consumo ou a doação são excessivos ou deficientes. Como Aristóteles afirma no Livro II, “há muitos modos de errar (pois, como os pitagóricos costumavam dizer, o mau pertence ao ilimitado [*tou apeirou*], o bem pertence ao limitado [*peperasmennou*]), mas há somente um modo de acertar” (II.6.1106b28-31).

Observe-se que, na passagem do Livro VI antes citada, a pessoa virtuosa determina o correto limite e proporção para sua ação olhando para um alvo. Trata-se

de um eco da primeira imagem da *EN*, em que Aristóteles pergunta se não seríamos como arqueiros com um alvo em vista caso tivéssemos um tratamento adequado do bem humano (I.2.1094a22-4). Agora, em vez de um arqueiro, o agente virtuoso é imaginado como um músico tocando sua lira (Broadie e Rowe, 2002, sobre VI.1.1138b23), enfatizando-se assim a proporção e a harmonia características da ação correta. Porém, a presença de um alvo em ambas as imagens sugere que, na ação virtuosa, a ordem esteja determinada por referência ao bem final do agente.

Essa passagem do Livro VI lembra igualmente a sugestão de Aristóteles em *EN* II.6, segundo a qual pensamos na mediania da virtude como análoga à mediania do artesão, pois lá ele chama nossa atenção para ao fato de que o artesão dá forma à sua ação olhando para um objetivo. “Toda pessoa detentora de uma arte evita o excesso e a carência, buscando a mediania e escolhendo-a (...) e toda arte [*episteme*] realiza bem sua função dessa maneira, olhando para a mediania e realizando-a em suas obras” (II.6.1106b5-9). O ponto de Aristóteles aqui não pode ser imediatamente evidente, uma vez que a comparação pode evocar-nos a flagrante falta de analogia entre a arte e a virtude. No caso das artes, a mediania buscada é um resultado independente da atividade produtiva (*poiesis*, VI.5.1140b6-7). Isso ajuda o artesão a manter a obra na mente, pois ele pode raciocinar regressivamente, partindo do que é buscado em direção aos meios, os quais contribuirão para a existência da obra. Portanto, é plausível, por exemplo, que isso ajude um sapateiro a decidir exatamente como proceder para manter na mente que aquilo que está fazendo é um sapato. Porque é um sapato que está fazendo, e não uma bolsa, cortará o couro para conformar-se ao pé, tornando-o mais resistente na parte inferior, e assim por diante. Ora, como o objetivo

ao qual a ação (*praxis*) da pessoa virtuosa visa é a própria ação, é difícil vislumbrar de que forma tê-la em mente poderia ajudar a determinar o modo de realizá-la. Quando vê seu alvo com clareza – a ação virtuosa –, ele já não precisa do tipo de auxílio prático que o foco em um alvo supunha dar.⁷

No entanto, pensemos um pouco mais sobre o aspecto da arte na analogia de Aristóteles. Em que consiste a mediania que guia as ações do artesão? Presumivelmente na arte médica é a saúde ou, mais especificamente, a saúde do paciente em particular (I.6.1097a11-13). Na arte do sapateiro, é um sapato de determinado tipo para um cliente em particular. Na arte do escultor, é uma estátua (digamos) de uma deusa para uso na *ágora*. Esses objetivos são específicos, mas não são particulares. Isto é, em todos os casos, o artesão não mira uma imagem mental de uma condição particular de saúde, sapato ou estátua que criará através de suas deliberações e ações. Antes, ele observa o que podemos chamar a forma da saúde, do sapato ou da estátua de uma deusa. Sua compreensão da forma guia seus esforços para incorporá-la em alguma matéria particular. Assim, comparando a virtude à arte, tal como ele faz, Aristóteles sugere que o “artesão do adequado” (IV.2.1122a34-5) mantém seu olho interno fixado em sua compreensão do modo *como são* ações magnificentes, corajosas e justas, e não na ação magnificante, corajosa ou justa que será o resultado de sua deliberação.⁸

Note-se que, no caso dos artesãos, uma pessoa apanha a forma relevante conhecendo para qual propósito serve o objeto em questão (*Phys.* II.2.194a34-b8). Um sapateiro que sabe o que é um sapato somente de um ponto de vista externo, e não sabe que deve ser útil para caminhar, não será bom para atingir a mediania.

O bom sapateiro determina o que conta como muito ou muito pouco ao manter em mente o que é um bom sapato *em um sentido que inclui* o conhecimento de seu *telos* ou fim próprio. Parece-me provável que, quando Aristóteles descreve o agente virtuoso como olhando para a mediania assim como o fazem os artesãos, ele quer dizer que seu comportamento é guiado por sua apreensão do que são ações corajosas, justas ou temperantes em um sentido que inclui conhecer seu bem ou propósito. Esse alvo não pode ser algo externo à ação virtuosa, *eupraxia*. (Embora valha a pena recordar a conclusão da *Ética Eudêmia*: as pessoas verdadeiramente boas [*kaloi k'agathoi*] fazem da contemplação de deus o alvo [*skopos*] de todas as suas escolhas práticas; cf. VIII.3.1249b16-25.) Mesmo se o bem da ação virtuosa é interno, não precisamos concebê-lo meramente como o próprio ato em toda a sua especificidade. Ele pode ser, em vez disso, alguma propriedade exemplificada pela ação, tal como o respeito às outras pessoas, a tendência a promover o bem comum ou, como acredito ser o ponto de vista de Aristóteles, a veracidade e a excelência racional.

Podemos deixar de lado a pergunta do que precisamente é o bem que dirige o agente virtuoso. Meu ponto agora é este: na medida em que possuem mediania, as ações virtuosas indicam um tipo de ordem teleológica efetiva que agrega beleza em todas as coisas. Uma coisa bela ou bonita é aquela organizada e orientada com vistas a seu fim. Assim, quando Aristóteles fala da pessoa corajosa, temperante ou generosa como atuando em vista do belo, ele não está introduzindo algo inteiramente novo: é por terem mediania que elas são belas em um modo apropriado à ação humana.

A VISIBILIDADE DO BELO

Definir o belo como uma ordem teleológica efetiva ainda não o distingue do bem, pois todas as coisas que estão bem-ordenadas por seu bem próprio ou função são, de acordo com Aristóteles, boas em seu gênero. Se examinarmos outras observações suas sobre o *to kalon*, perceberemos que a visibilidade ou a “apresentação” é igualmente essencial à sua concepção. Na *Poética* 7.1450b34-6, ele afirma que “para um animal e para todas as coisas constituídas de partes, ser belo implica não apenas ser ordenado, mas também ser de um tamanho não arbitrário”. Evidencia-se que o tamanho apropriado depende do que pode ser visto ou, em algum modo análogo, compreendido.⁹ Se algo é muito grande, sua unidade e sua totalidade serão perdidas por aqueles que o contemplam; se é minúsculo, não poderá ser visto (*Poética* 7.1450b38-1451a3). Porém, mesmo quando o olho é literalmente capaz de ver um objeto, este ainda pode ser demasiado pequeno para ter beleza (*EN* IV.3.1123b7), pois pode ser difícil distinguir suas diferentes partes e, assim, discernir suas relações umas com as outras e com o bem comum (Lucas, 1968, sobre *Poética* 7.1450b38-9). Parece então que para ser bonita ou bela, uma coisa deve não apenas ser ordenada a seu bem, mas esse arranjo deve igualmente ser manifesto ou aparente. A extensão de uma narrativa, por exemplo, é mais bela “quanto maior ela for, de modo consistente com sua compreensibilidade como um todo [*sundelos*]” (1451a9-11). Algo é *kalon*, portanto, não apenas quando seu arranjo é determinado pelo seu bem. Sua orientação ao bem deve ser, em algum sentido relevante, visível.

Aristóteles não enfatiza a apresentação ou o apelo quase-estético em sua dis-

cussão da virtude como uma mediania na *EN* II. Contudo, mesmo aí, isso não está completamente ausente em sua análise. Ele observa, por exemplo, em *EN* II.9 o quão difícil é apanhar a mediania. Qualquer um pode irritar-se quando provocado ou dar dinheiro a alguém que pede, mas apenas alguns podem fazer essas coisas bem: “Tampouco é algo fácil, razão pela qual ela é rara, louvável e bela [*kalon*]” (1109a29-30). A dificuldade da mediania torna as ações virtuosas notáveis. Ela as eleva a uma perspectiva pública. A apresentação da ação bela pode talvez receber uma confirmação adicional em outras duas observações: a pessoa magnânima, que é a melhor e a mais digna de honra pública (IV.3.1123b28), age em grande escala especialmente porque a beleza depende do tamanho (IV.3.1123b5-9). Do mesmo modo, as ações do *politikos* e do soldado destacam-se em sua magnitude e em sua beleza (X.7.1177b16-17). Uma vez que, como vimos, Aristóteles faz da grandeza um requisito do belo, sob o fundamento de que somente então será visível à audiência apropriada, é provável que ele tenha algo similar em mente quando liga a beleza das ações magnânimas, do estadista e do militar à sua grandeza. Sem dúvida, as grandes e belas ações das pessoas magnificentes são admiráveis à visão (*theoria*, IV.2.1122b16-18). Em todo caso, podemos estar certos de que, na perspectiva aristotélica, as ações virtuosas têm um aspecto público. Na *EN* X.8, ele sustenta que a pessoa moralmente virtuosa necessita de bens externos para tornar sua intenção e seu caráter virtuoso algo claro (*delos*; e não, como poderíamos esperar, para conferir existência aos objetivos buscados; 1178a28-34). A implicação disso é que, a menos que as ações virtuosas sejam visíveis ou inteligíveis como tais, elas serão, em algum sentido, incompletas. Uma das

perguntas importantes para a interpretação da teoria moral de Aristóteles é se a visibilidade do belo tem alguma importância para a pessoa virtuosa. Quando a pessoa corajosa arrisca sua vida em razão do *kalon*, escolhe ela sua ação porque é ordenada pelo bem humano, ou a escolhe igualmente pela visibilidade dessa boa ordem?

PRAZER E LOUVOR

É fácil interpretar a questão anterior como uma pergunta sobre se a pessoa virtuosa quer suas ações abertas a uma perspectiva pública e, portanto, como uma pergunta sobre se ela escolhe suas ações por serem louváveis. Mas a visibilidade do belo é igualmente importante como uma condição para o prazer (próprio a ela) ocasionado. Aristóteles afirma que a pessoa decente, “na medida em que é decente, deleita-se com ações virtuosas e sofre pelas más, assim como o bom músico tem prazer com belas melodias [*kaloi*] e aflige-se com as más [*phauloi*]” (EN IX.9.1170a8-11). Creio que está claro aqui que o prazer provém não tanto de fazer o que é belo, mas de praticar sua contemplação. Em todo caso, isso é consistente com o prazer que experimentamos em outras coisas belas, como, por exemplo, a poesia ou as espécies biológicas perfeitamente ordenadas, cujo prazer é experimentado porque somos espectadores das coisas belas (e não atuantes) (*Part. An.* I.5.645a15ss.; *Poética* 4.1448b8-19). (De fato, Aristóteles parece pensar em *toda* prazer como conectado aos atos de perceber ou contemplar; EN X.4.1174b14ss.) Assim, quando pergunto se a pessoa virtuosa importa-se com a visibilidade da boa ordem, tenho em mente a visibilidade como uma condição do louvor público e também como uma condição do prazer que o próprio agente obtém ao observar o belo.

Na *Retórica*, Aristóteles define o *kalon* em termos de prazer e louvor: “tudo o que é louvável, sendo escolhido em vista dele mesmo, é *kalon*, e toda coisa, sendo boa, é agradável porque é boa” (*Ret.* I.9.1366a33-4). A bela ação é aquela que é agradável (para quem?) *porque* é boa. Aristóteles pode estar querendo dizer aqui uma de duas coisas. Ou a bondade de uma coisa bela é a causa de ela ser agradável, ou uma pessoa experimenta prazer em algo belo porque, em sua opinião, trata-se de algo bom. Sem dúvida, Aristóteles acredita em ambas. No entanto, creio que o que ele quer enfatizar aqui, em suas lições sobre a retórica, é que as belas ações são agradáveis porque parecem ser, a seus agentes e àqueles que as avaliam, boas. Apreciamos ouvir acerca das belas ações ou testemunhá-las em primeira mão precisamente porque elas nos parecem ser boas. A bela ação é, pode-se dizer, moralmente agradável.

Essa afirmação precisa ser qualificada de dois modos. Em primeiro lugar, o que nos impressiona como *kalon* não precisa realmente ser bom. Podemos estar errados sobre o que realmente é *kalon*, assim como, segundo Aristóteles, podemos estar errados sobre o que realmente é agradável ou bom (EN II.3.1104b30-34). Contudo, aqui a experiência do *kalon* parece mais como a experiência de algo agradável. O fenômeno da *akrasia* mostra-nos que não é porque consideramos algo agradável que teremos, por isso, formado um juízo racional de que ele é desejável. Do mesmo modo, a experiência da vergonha de admirar um comportamento, mesmo que ele ofenda nossos princípios racionais, mostra que nosso sentimento do *kalon* pode ser independente de nossa compreensão racional do bem. Isso, acredito eu, é parte do ponto de Aristóteles em definir o belo como aquilo que é agradável porque é bom. Ao descrever nossa reação ao belo como uma espécie de prazer, Aristóteles

está dizendo que a aparência de bondade à qual reagimos não precisa ser, primariamente, uma questão de juízo racional. Assim, seria mais correto dizer que o belo é o que é agradável porque ele *parece* ser bom.

Em segundo lugar, não pretendo sugerir que o belo seja moralmente agradável em um sentido muito estrito. O que consideramos louvável em uma ação não se restringe a aplicações daquilo que acreditamos ser regras gerais da virtude, ações que beneficiam outros ou mesmo quando visam ao bem comum. Na medida em que uma ação parece excelente em algum aspecto relevante, ela parecerá bela. Menciono isso para marcar um contraste entre minha opinião e a de Terence Irwin (1985). Confiando, em parte, no capítulo da *Retórica* que discutimos e em observações existentes nessa obra e na *Ética Nicomaqueia*, de que a virtude tende a beneficiar os outros (*Ret.* I.9.1366b3-4; *EN* IV.1.1120a11-12), Irwin argumenta que as ações virtuosas são dignas de louvor – e, portanto, belas – por visarem ao bem da comunidade. Há algo de curioso no pensamento de Irwin à luz do que já descobrimos. Se as ações são belas apenas quando almejam o benefício da comunidade, então o bem comum deve ser o bem que determina a ordem apropriada na ação humana. Não há dúvida de que para todo animal político e, talvez, em especial os seres humanos, a excelência do comportamento está estritamente associada à felicidade dos outros (*EN* I.7.1097b8-11). Todavia, é estranho admitir que as ações humanas são bem-ordenadas *somente* quando estão arranjadas para o bem cívico. Dada a importância desse ponto, examinemos esse capítulo da *Retórica* um pouco mais.

Observe-se que, embora a bela pessoa beneficie outras e não busque seu próprio proveito, sua motivação não parece ser altruísta. Em vez disso, de acordo com a *Re-*

tórica, ela beneficia os outros com vistas à fama e à honra (I.9.1366b34-1367a17). É essa consideração para com a fama e a honra, acima das vantagens vulgares, que parece mover a admiração pública, talvez porque revele a pessoa mais digna ou, pode-se dizer, de caráter aristocrático. Essa interpretação é ao menos sustentada pela seguinte passagem:

E as posses sem lucro são belas porque são mais livres [*eleutheriotera*]. E as características distintivas de um povo são belas, bem como os sinais das coisas louvadas por eles, como, por exemplo, cabelos longos em Esparta, onde isso é um sinal do homem livre, uma vez que não é muito fácil para uma pessoa com cabelo longo fazer qualquer trabalho doméstico [*thetikon*].¹⁰ E é belo não fazer qualquer comércio mecânico porque é uma característica do homem livre não viver para outro. (*Ret.* I.9.1367a27-33)

Se todas as belas escolhas têm em comum o fato de beneficiarem outras pessoas, por que é belo usar cabelos longos? E por que não há nada de belo no trabalho doméstico? Fazer boas ferraduras pode não ser tão excitante quanto conduzir um exército, mas certamente isso proporciona um grande bem. Essa passagem deve fazer-nos reconsiderar a análise de Irwin acerca do que é tão notável na tendência da pessoa virtuosa em ajudar os outros.¹¹ Nessa passagem, as coisas parecem ser admiradas apenas como sinais do *status* social.

Seguramente, a *Retórica* é um tratado sobre o discurso público, e por isso não podemos supor que Aristóteles endossasse os exemplos que ele fornece daquilo que seus contemporâneos chamariam de belo. Contudo, não precisamos interpretar sua própria concepção de belo como baseada claramente em uma perspectiva de classe a fim de observar que as coisas belas expressam o sucesso de uma pessoa

em realizar um ideal humano (embora seja evidente que ele tenha preconceitos contra os trabalhadores manuais, cf. *Pol.* VI.4.1319a24-8, VII.9.1328b39-1329a2). Assim, por exemplo, lemos que a pessoa magnânima, cujas ações são as mais belas, possui bens que “são belos e sem proveito antes que proveitosos e úteis, uma vez que isso é mais apropriado à pessoa autossuficiente” (*EN* IV.3.1125a11-12; cf. *Ret.* I.9.1367a27-8, citado antes). A não serventia de suas posses não é uma característica independente da sua beleza, pois Aristóteles geralmente opõe o *kalon* e o necessário (*anankaion*). O necessário inclui a ação que resulta de uma coação externa (como a punição, *EN* III.8.1116b2-3, X.9.1180a4-5), mas inclui igualmente todo comportamento (ou prazer que o acompanha) que é instrumentalmente valioso (X.6.1176b3). Isso inclui fazer da riqueza uma forma conveniente de doação generosa (IV.1.1120b1), comer quando se está com fome (VII.4.1147b24) e aceitar favores dos amigos (VIII.1.1155a28-9, IX.11.1171a24-6). Não há nada de surpreendente em considerar as ações instrumentalmente valiosas como sendo necessárias – obviamente elas são necessárias para alcançar o fim relevante. A questão é, antes, por que a necessidade, nesse sentido, *exclui* seu caráter de belo. Afinal, em nossa sociedade, a indústria e a eficiência são consideradas particularmente admiráveis.

Aristóteles, entretanto, acredita que uma vida dominada por uma atividade instrumental ou em vista de um benefício é “forçada” (I.5.1096a5-6), mesmo quando escolhida voluntariamente por alguém. Seu ponto, creio, é que, como a atividade instrumental é escolhida apenas com vistas ao produto que ela cria, há um sentido em que é onerosa. O agente funciona como uma espécie de “ferramenta viva” a serviço de suas necessidades e tra-

balha “tendo em vista o outro” – não para uma outra pessoa, como faz um escravo, mas com vistas a uma condição de relativa ociosidade e autossuficiência que não é, no momento, a sua (cf. X.6.1176b3-6: atividades instrumentais não são autossuficientes). Por outro lado, as pessoas que atuam belamente comportam-se de um modo que pressupõe que estejam livres (o suficiente) do fardo de obter bens externos ou prover as próprias necessidades. Desse modo, suas belas ações expressam seu sucesso, uma vez que, do ponto de vista aristotélico, o ócio e a autossuficiência são características necessárias à prosperidade humana (*EN* I.7.1097b4-6, X.7.1177b4-6).

Retornemos à generosidade, considerada por Aristóteles como especialmente bela. A generosidade é bela porque, em parte, beneficia os outros. Porém, o pródigo que gasta sem importar-se com a quantidade de pessoas que beneficia não é admirável. Ao contrário, o cerne da personalidade generosa parece consistir na compreensão de que a riqueza é útil e apenas tem valor na medida em que promove um fim valioso. Diferentemente do pródigo, a pessoa generosa compreende que gratificar determinadas pessoas é um emprego abusivo da riqueza (IV.1.1121b4-7). Distintamente do avaro, ela compreende que necessita de riqueza apenas em uma quantidade modesta. (Eis por que é sua característica não olhar as próprias necessidades ao doar, IV.1.1120b6.) De fato, é aqui que podemos encontrar sua liberdade. (Literalmente, a generosidade – *eleutheriotes* – é a virtude de comportar-se como convém a um homem livre – *eleutheros*.) Ele se encontra livre do medo da necessidade futura que conduz pelo menos alguns avaros a acumular sua riqueza (IV.1.1121b24-31). Assim, suas ações são belas não apenas porque beneficiam outros, mas também porque são realizadas

por sua compreensão do valor do dinheiro e das coisas que isso pode comprar. Desse modo, elas estão ordenadas pelo bem humano.

Isso avança nossa compreensão do belo na ação de duas maneiras. Em primeiro lugar, esclarece a observação feita por mim quanto a ser o *kalon* moralmente agradável. Não quero dizer que ele produz uma satisfação de valor moral particular, tal como o respeito pelo dever, o altruísmo ou, como sugere Irwin (1985), a preocupação para com o bem comum. Em vez disso, meu ponto é que as ações tocam-nos como belas quando parecem indicar que tipo de pessoa o agente é, que é bem-sucedido em alguma esfera particular ou, simplesmente, como ser humano.

Em segundo lugar, nossa discussão sugere uma mais rica compreensão do modo como ações virtuosas particulares são ordenadas pelo bem humano. Anteriormente, falamos das belas ações como se constituindo nem no excesso nem na carência de forma a produzirem seu bem próprio. Mas aqui, em nosso exame da *Retórica*, fomos informados de que determinadas ações são belas porque mostram o agente como um certo tipo de pessoa com determinadas prioridades entre seus valores e com uma certa concepção da realização humana. Uma pessoa pode mostrar seu compromisso com o bem literalmente realizando-o de um modo parcial, mas pode também expressar seu compromisso de modo mais vago, escolhendo as coisas que lhe convêm. (O belo é definido igualmente como o apropriado, *to prepon*, *EE* VIII.3.1249a9; *Tópica* V.5.135a13.) Os longos cabelos dos espartanos mostram seu amor à liberdade; o magnânimo não se preocupa com seus negócios e assim mostra que não o considera seriamente (*EN* IV.3.1125a12-16); o magnífico compra uma bola barata – mas encantadora – como presente para uma criança,

mostrando assim que o valor do presente consiste em sua adequação ao beneficiário, e não na ostentação de sua própria riqueza (IV.2.1123a14-16). Aristóteles parece pensar que todas essas ações (ou ao menos as duas últimas) expressam a compreensão da pessoa virtuosa do bem humano de um modo que é apropriado à ocasião. De fato, quando dois cursos de ação são igualmente efetivos em promover um dado fim, a pessoa sábia do ponto de vista prático escolherá o mais belo (III.3.1112b16-17).¹² Essa observação sugere que, na opinião de Aristóteles, o bem prático é apanhado não apenas naquilo que promove, mas em como o promove.

O VALOR DO BELO

Deixe-me resumir aonde chegamos até agora. Vimos que, geralmente, coisas belas exibem as propriedades formais de uma ordenação dirigida a um fim, simetria e limitação. Assim, embora Aristóteles não apresente desse modo, sua descrição da virtude como uma disposição a produzir ações intermediárias, cuidadosamente equilibrada entre o muito e o pouco, com limites determinados pelos *skopos* do agente é, de fato, uma descrição das bases formais da beleza na ação. Todavia, agora vemos que belas ações são efetivamente orientadas ao bem humano não apenas porque o realizam, mas também porque são executadas de um modo que convém a uma pessoa que se importa com determinadas coisas mais do que com outras (sendo um cidadão, por exemplo, ou tendo determinados tipos de amizade, ou conhecendo a verdade). Poderíamos dizer que, ao exibirem a ordenação do comportamento corporal e emocional que as constituem, as ações virtuosas mostram igualmente a ordenação das prioridades do agente pelo bem humano. Belas ações,

por conseguinte, não são apenas executadas *por* uma pessoa virtuosa; elas são *característica* de uma pessoa virtuosa na medida em que revelam seu caráter. Isso, creio eu, é um ponto de real importância.

Já que o mais elevado bem é qualificado como felicidade somente no contexto de uma vida completa (I.7.1098a18-20, X.7.1177b24-6), é questionável se uma única ação pode, como tal, produzir felicidade. Porém, desde que a pessoa virtuosa escolha suas ações a partir de um estado fixo do caráter (II.4.1105a33), cada ação é, ao menos potencialmente, um emblema de sua vida como um todo.¹³ O bravo comandante que permanece na retaguarda para ajudar um soldado ferido exemplifica um compromisso constante para com a amizade cívica. O mesmo ocorre a uma pessoa veraz que, entretanto, inclina-se a dizer menos do que a verdade sob o fundamento de que se mantém mais a concórdia (*emmelesteron*) evitando irritar os demais (IV.7.1127b7-9). E o filósofo, que é tão escrupuloso na ação quanto na contemplação, manifesta sua devoção à veracidade em todas as coisas. No mínimo, as belas ações manifestarão a orientação do agente ao bem e revelarão algo de sua vida se a ordem de suas partes puder, em algum sentido relevante, ser vista. Mas elas podem ser vistas, pois sustentei que, de acordo com Aristóteles, todas as coisas são belas somente quando sua efetiva ordem teleológica é visível aos sentidos físicos ou à mente. A completa grandeza do espectro de uma pessoa virtuosa sugere que suas ações sejam proeminentes sob a perspectiva de um olhar público (ou, ao menos, possam ser, uma vez que seus concidadãos tenham tido uma educação que lhes permita apreender o que é verdadeiramente bom). E, quando a bondade de sua ordenação torna-se aparente às pessoas, ela causa o prazer peculiar do belo e proporciona o elogio.

Se a bela ação é nossa própria ação, provavelmente ela também inspirará orgulho. Seria essa a razão pela qual a pessoa virtuosa visa ao *kalon* e ao *agathon*? A imagem da boa pessoa engrandecendo-se orgulhosamente diante da beleza de sua própria ação pode deixar-nos constrangidos, mas não precisamos entender, por isso, que ela se entrega a seu orgulho se reconhecemos que bem agir é a própria fonte da autossatisfação. De fato, a capacidade de as crianças sentirem orgulho em suas belas ações e vergonha nas feias é crucial para a possibilidade da educação moral tal como Aristóteles a expõe (*EN* X.9 *passim*). Quando compartilham brinquedos com os amigos ou lidam com a frustração, as crianças são elogiadas por seus pais (e por aqueles que se encontram em uma posição pública de autoridade que falam pelas regras sociais) se fazem essas coisas bem e repreendidas se as fazem mal. A experiência de reprovação é dolorosa e, com o tempo, a criança desenvolve um sentimento de vergonha que a dissuade de agir de modo errado. Ela desenvolve igualmente um sentimento correspondente do belo. O elogio de seus pais a encoraja a sentir prazer tendo sido boa e, pode-se imaginar, quanto mais velha ficar, mais estará apta a experimentar esse prazer no belo por si própria, sem o estímulo externo da honra.

É muito provável que Aristóteles considere ser parte do caráter virtuoso completamente maduro apreciar o belo de um modo que Platão teria chamado de *thumoeidic* ou impetuoso. Parece-me provável que Aristóteles siga Platão ao atribuir aos seres humanos desejos competitivos naturais de ser e de ser reconhecido como “o melhor” que são distintos dos desejos apetitivos por prazer, de um lado, e dos desejos racionais pelo bem, de outro. Vemos a evidência disso em sua discussão da *akrasia*. Como argumentou

John Cooper, a separação aristotélica entre a fraqueza com respeito à cólera e a *akrasia* irrestrita depende de sua distinção entre desejo impetuoso não racional e desejo apetitivo não racional (1999b, p. 257-262). Parece-me provável que ele esteja seguindo Platão ao pensar que esses desejos impetuosos possam ser satisfeitos pela beleza da ação virtuosa. Assim como Platão, Aristóteles descreve a educação moral como sendo influenciada pelo *ímpeto* de uma criança no que diz respeito ao elogio e à reprovação e dirigida a ensinar as crianças a experimentar o prazer no belo.¹⁴ É importante observar agora que se nós, seres humanos por natureza, temos desejos impetuosos, então é parte da sabedoria prática procurar satisfação para eles no *kalon*. Uma vez que os desejos são inevitáveis, eles nos impelirão para uma espécie de vitória impetuosa. É melhor sentir orgulho quando manifestamos nobreza genuína do que de outro modo, como, por exemplo, subjugando concidadãos à nossa vontade política ou dominando-os fisicamente. Quando desejos impetuosos buscam o belo, eles “ressoam com a razão” (I.13.1102b28) e o seu julgamento de que a virtude, ação com mediania, é boa. Assim, uma pessoa sábia cuidará para que a beleza de sua ação e de seu caráter seja publicamente visível, não todo o tempo, mas com suficiente frequência para gratificar o ímpeto. (Do mesmo modo que a razão assegura a satisfação do apetite quando escolhe um alimento de bom sabor e nutritivo.) Essa é, então, uma razão pela qual a pessoa virtuosa age em vista do *katon*, e não meramente do *agathon*.

Embora eu acredite que Aristóteles concorde com Platão sobre a relação entre o ímpeto e a beleza da virtude, ele não lhe dá, em sua própria teoria moral, a proeminência encontrada na *República*. Na maior parte de sua discussão so-

bre a virtude, Aristóteles contenta-se em distinguir a razão dos desejos não racionais, sem fazer, quanto a estes, divisões posteriores. Assim, não parece plausível que suas reiteradas descrições da pessoa virtuosa como agindo em vista do belo pretendam ser, primeiramente, comentários a respeito do modo pelo qual a pessoa virtuosa satisfaz seu sentimento de orgulho.¹⁵ Tampouco parece plausível que o valor da beleza da virtude encontre-se, em primeiro lugar, naquilo que proporciona ao ímpeto. Assim, se quisermos compreender a importância da beleza da ação virtuosa na teoria aristotélica, deveremos buscá-la alhures.

Há um argumento em particular no qual Aristóteles apela à beleza da virtude para resolver um problema. Refiro-me a seu argumento em *EN IX.8* segundo o qual devemos amar a nós mesmos acima de tudo. Ele começa o capítulo apresentando um dilema: de um lado, o “amor-próprio” é um termo de reprovação, e as pessoas pensam que indivíduos decentes colocam de lado seu próprio interesse e agem em vista de seus amigos; de outro lado, todos pensam que se deve fazer o melhor para a pessoa que é mais próxima e mais amiga e, como sustentou Aristóteles em *EN IX.4*, essa pessoa somos nós mesmos. Devemos, então, amar a nós mesmos acima de tudo ou não? Esse é um modo de descrever como Aristóteles resolve o dilema que é, penso eu, incompleto. Ações virtuosas que beneficiam aos outros envolvem tipicamente postergar ou negar satisfação aos desejos apetitivos (e talvez inclusive impetuosos, IX.8.1168b15-21) do agente por bens externos. Mas elas satisfazem (*charizetai*) nossa parte mais impositiva porque satisfazem a inteligência (*nous*). E, uma vez que somos verdadeiramente nossa parte mais imperativa, isso significa que a pessoa virtuosa estima (*agapon*, IX.8.1168b33) seu verdadeiro

eu quando escolhe realizar ações virtuosas (IX.8.1168b28-34, 1169a17-18). Portanto, o verdadeiro amor-próprio exige que ajudemos aos outros. Esse argumento pode persuadir-nos de que o genuíno amor-próprio não requer a ávida perseguição de bens externos. Porém, até esse momento, isso não mostra que o amor-próprio exprime-se na amizade pelos outros. Mesmo se reconhecemos que a razão de uma boa pessoa julga que se deve ajudar os amigos, a questão ainda permanece de saber se, agindo assim, ela realiza algo bom para si própria e até mesmo para o seu verdadeiro eu racional. O que leva a razão a abandonar a ação que ela ordena que seja feita?

Aristóteles já havia argumentado (em EN I.7) que a ação virtuosa de acordo com a razão é o maior bem humano. Então, em certo sentido, a resposta é óbvia: “Se todos se empenham em fazer as mais belas coisas (...) cada indivíduo terá o maior bem, uma vez que [o maior bem] é a virtude” (IX.8.1169a8-11). Todavia, interpretar o argumento apenas em termos da bondade da virtude não faz justiça à forte ênfase, nessa passagem, à beleza da virtude. O vocabulário torna claro que o belo é suposto não apenas como algo que a razão escolhe ou faz, mas como uma recompensa ou benefício que ela proporciona (*aponemei*) a si própria (IX.8.1168b29) em analogia ao dinheiro, às honras ou ao prazer que a má pessoa atribui (*aponemontas*) a si mesma (1168b15-21).¹⁶ A boa pessoa está extraordinariamente ávida pelo belo (*spoudazoi*, 1168b25, 1169a7), apreende-o (*hairountai*, 1169a26, 1169a32) e conserva-o para si mesma (*peripoioito*, 1168b27, 1169a21), compete por ele (*hamillomenon*, 1169a8-9) e esforça-se em fazer as mais belas coisas (*diateinomenon*, 1169a9). A recompensa parece causar um certo prazer (1168b19) – e a conversação acerca da disputa pelo belo sugere que, para a pessoa virtuosa, belas ações gratifi-

cam seu amor impetuoso pela vitória. No entanto, o conteúdo inteiro da passagem torna claro que o belo é escolhido como um presente para o intelecto em particular. Assim, devemos perguntar por qual razão o fato de as ações virtuosas serem belas torna especialmente plausível que elas manifestem o amor do eu racional.¹⁷

Aristóteles observa diversas vezes que, ao atribuir o belo a si própria, a razão da pessoa virtuosa é “premiada” e “gratificada”. Em uma passagem notável, sugere inclusive que o prazer e o benefício da bela ação ultrapassam de tal modo o prazer de manter bens externos para si mesmo, que a pessoa virtuosa estará disposta a arriscar a vida por sua causa:

Ele abandonará livremente dinheiro e honras (...) reservando para si o belo, pois preferirá sentir um prazer mais intenso por um curto período de tempo a experimentar um débil prazer por muito tempo, assim como viver de um belo modo por um ano a viver muitos anos de um modo qualquer e praticar uma bela ação em grande escala a praticar muitas pequenas ações. (IX.8.1169a20-25)

Isso nos faz lembrar de uma passagem anterior na qual Aristóteles se apoia fortemente na beleza das ações corajosas para explicar como elas são prazerosas e voluntariamente escolhidas. Embora a pessoa corajosa tenha grande temor e sofrimento físico quando age em vista do belo, à medida que consegue alcançá-lo, realiza algo de prazeroso (III.9.1117a3-5-b16).

Parece-me provável que aqui também a ênfase na beleza da virtude consista em mostrar em que sentido ela é prazerosa em si mesma. Mas agora, uma vez que Aristóteles enfatizou que ela gratifica a razão em particular, podemos com mais precisão identificá-la como um prazer intelectual. Diferentemente dos objetos do apetite que proporcionam um prazer

em provar, sentir ou ouvir, as belas ações propiciam um prazer à razão em contemplar ou compreender. Estamos agora em condições de expor o porquê. Em geral, como descobrimos, algo é belo quando sua bondade pode ser vista ou compreendida. Desse modo, não há impedimento à atividade da razão em compreendê-la,¹⁸ e um bem realizável é, em particular, o tipo de bem que a razão busca compreender. Assim, o prazer que a pessoa correta sente na bela ação consiste na satisfação que a razão experimenta pelo sucesso em aprender a verdade prática.

Do ponto de vista do amor-próprio, é mais importante para a pessoa virtuosa apreciar a beleza de suas ações do que poderíamos reconhecer à primeira vista. Em qualquer ocasião, a razão prática delibera sobre como capturar precisamente o bem prático na situação concreta, sobre como ponderar cada aspecto de nosso comportamento à luz de nosso compromisso com uma determinada concepção da prosperidade humana. Ao reconhecer que essa atividade encontra-se bem-ordenada pela sabedoria prática, seu desiderato consistirá em uma escolha e em uma ação excelentes. Ela realiza todo fim particular requerido pelas circunstâncias, e nisso consiste seu sucesso em viver racionalmente. Na urgência da vida prática, entretanto, em que uma pessoa deve alimentar-se, negociar com os outros e talvez até mesmo lutar em batalhas, o agente virtuoso não terá tempo para refletir sobre e usufruir o excelente raciocínio que ele sabe ser a fonte de sua felicidade. A razão prática tem por objetivo realizar algo. Por isso, quando o tempo apropriado para a ação ocorre, a pessoa virtuosa deve ir adiante, agir e, em seguida, partir para o próximo problema. Contudo, se o raciocínio prático é por natureza sensível às circunstâncias externas e centrado na ação futura, há um risco de não conservar inteiramente na consciência que já realizamos o bem

prático último: a própria atividade racional virtuosa. E, uma vez que nós, animais racionais, apenas possuímos completamente o bem quando reconhecemos que o realizamos, há sempre o perigo de que a constante orientação futura da razão prática obstrua nossa habilidade de possuir o bem humano em seu sentido mais amplo.

Esse é o motivo pelo qual importa à *razão* que as ações sejam belas e boas, pois, quando belas, sua perfeição é facilmente inteligível.¹⁹ De fato, quanto maior e mais bonita são, mais facilmente compreenderemos sua bondade. Em cada sutileza inteligível, elas tornam manifesto a ordem apropriada de nossa prioridade pelo bem humano. Ou seja, elas exibem para nós o nosso caráter. Na beleza da ação, a razão pode permanecer na atividade de reconhecer que isso que ela realizou é, de fato, o bem que ela perseguia.²⁰ A apreciação prazerosa da bondade de uma ação não é um momento dispensável de autossatisfação: ela completa a adesão da pessoa virtuosa ao bem prático através da realização da atividade racional de conhecê-lo.

CONCLUSÃO

Argumentei que Aristóteles concebe as ações virtuosas como belas para ressaltar o sentido no qual sua bondade é facilmente inteligível e prazerosa à contemplação, isto é, para enfatizar seu valor ao agente. Concluiremos considerando sua discussão na *EN* I.10 acerca da constância de uma pessoa virtuosa em face do infortúnio:

A pessoa sempre feliz, ou mais do que qualquer outra, age e reflete sobre as ações [*theoresei*] de acordo com a virtude e suporta sua sorte do mais belo modo possível [*kallista*] e de um modo harmonioso em absolutamente todos os aspectos (...) A grande quantidade de

boa fortuna tornará sua vida mais abençoada (pois isso naturalmente ajuda a adorná-la e a torna bela [*kale*] e correta). Porém, se ocorre da maneira oposta, esmaga e mutila a beatitude, uma vez que traz dores e impede muitas atividades. Entretanto, mesmo nessas circunstâncias, o belo [*to kalon*] brilha através delas [*dialampeí*] (...) cremos que a pessoa verdadeiramente boa e sensível suporta todos os acasos dignamente [*euschemonos*] e sempre torna as coisas mais belas possíveis [*ta kallista*] a partir de suas circunstâncias, assim como (...) um sapateiro produz o mais belo [*kalliston*] sapato a partir do couro de que dispõe. (I.10.1100b19-1101a5)

A pessoa virtuosa é musical. Ela está apta a agir com boa ordem e graça, não importando as circunstâncias. Assim, mesmo no infortúnio, algo de valoroso permanece em sua vida. No entanto, Aristóteles sugere que o que abranda o infortúnio de sua posição não é simplesmente o fato de que suas ações são ordenadas conforme as possibilidades das circunstâncias, mas o de que sua beleza “brilha através delas”. A quem essa beleza deve ser visível se sua relevância consiste em avaliar a extensão de sua infelicidade? Outras pessoas podem observá-la, mas Aristóteles afirma que é a pessoa virtuosa, mais do que qualquer outra, quem age e *reflete sobre* o belo. Isso sugere que ele esteja destacando o estado de consciência próprio da pessoa virtuosa: porque é um bom artesão da proporção (IV.2.1122a34-5), algo de belo sempre resplandecerá através dele e, dado o tipo de pessoa que é, nele se fixará. Ele é preservado da miséria porque a beleza de suas ações assegura que possa apreciar a medida do sucesso que *está* presente em sua vida e, assim, pode tomá-la para si de algum modo significativo.

Isso não é o suficiente para torná-lo abençoado (ou mesmo feliz) – e a razão disso é um enigma. Uma possibilidade é que a escassez de bens externos tor-

na extremamente difícil fazer algo belo (I.8.1099a32-3). Então, a maior parte do tempo de uma pessoa infeliz será despendida na interrogação acerca de se suas ações, mesmo modestas, serão bem-sucedidas (cf. X.8.1178a34-b3). E, ainda que reconheça um bem prático, a apreciação dessa bela e boa ordem será apenas provisória, interrompida que será pelas demandas de seu corpo. Uma vez que o infortúnio provavelmente confundirá alguém quanto à beleza presente na vida (imagine-se tentando manter na mente que a pouca refeição que você devorou, de fato, parece boa quando não é suficiente para saciar sua fome), ele impede, no sentido de interromper, o reconhecimento por uma pessoa virtuosa da boa ordem de suas ações.²¹ Talvez esse tipo de posse do bem seja excessivamente incompleto para contar como felicidade, como se o que deve contar em última análise como um tempo completo seja não apenas a realização da ação virtuosa, mas também a apreciação dessa atividade como constante e característica da vida como um todo (cf. VII.13.1153b16-21). Seja como for, uma coisa é clara: assim como no exame do amor-próprio, Aristóteles apela aqui à beleza da ação não para destacar sua utilidade social, mas para mostrar seu benefício ao próprio agente virtuoso. Evidentemente, para retomar, ele pensa que as belas ações tendem a beneficiar os outros, mas esta não é sua preocupação particular quando enfatiza que elas são belas.

Como eu disse no início, a conexão entre o belo e o bem-estar do agente pode surpreender-nos. Todavia, sua conexão com a ordem inteligível pode surpreender-nos igualmente de um outro modo, pois ela nos lembra que, em primeiro lugar, Aristóteles toma a ação moralmente virtuosa como uma atividade da razão (ou do que participa na razão) e, portanto, como uma espécie de exce-

lência do conhecimento (ou obediência ao conhecimento). A pessoa sábia de um ponto de vista prático usa sua razão para figurar qual comportamento adequado às circunstâncias será bem-ordenado à luz de sua compreensão do bem humano. Quando obtém sucesso, sua ação é bela e ela será capaz, pode-se dizer, de sentir o sucesso de seu esforço em conhecer. Agora, mesmo se concordamos que a virtude moral é uma perfeição da razão, poderíamos ter tido a expectativa de que Aristóteles houvesse considerado todas as ações virtuosas, e não apenas a amizade, como modalidades de amor. Mas isso parece ser a parte de um outro tipo de excelência do conhecimento humano: a atividade da sabedoria teórica que contempla a maior beleza de todas a ser encontrada na vida humana.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Sarah Broadie, Martha Nussbaum e Richard Kraut por seus valiosos comentários a versões anteriores deste artigo.

NOTAS

1. Ver *An Enquiry Concerning Human Understanding*, seção 132; *Treatise of Human Nature*, II.1.8, III.3.1.
2. “Beleza” perdeu inclusive a conotação de parecer bom, ao menos em determinados círculos filosóficos.
3. Esta e as próximas duas seções constituem uma versão alterada do material que escrevi para Lear (2004, capítulo 6). Alguns argumentos foram adicionados, outros foram condensados ou omitidos, tendo em vista o diferente propósito deste artigo. Contudo, a interpretação de *to kalon* é a mesma.
4. Allan (1971, p. 67) e Cooper (1999b, p. 273) indicaram-me essa conexão.
5. *Poética* 7 fundamenta esse ponto (Lucas, 1968, p. 113, nota a 1450b37; Halliwell, 1986, p. 98). Na *Ret.* I.5.1361b7-14, ele afirma que a beleza física varia com o tempo de vida. Na juventude, é o corpo de um atleta; na idade adulta, o corpo de um guerreiro; na velhice, um corpo capaz de resistir às labutas necessárias sem dor. A ideia parece ser a seguinte: uma vez que o que conta como um corpo em bom funcionamento varia de acordo com sua atividade nos diferentes estágios da vida, a beleza igualmente variará. A beleza é constituída pela adequação com o fim.
6. Sigo Cooper (1999b) ao fazer essa conexão.
7. Uma possível exceção é o caso da acumulação de riqueza por uma pessoa generosa com o propósito de ter os meios para agir generosamente (IV.1.1120a34-b2).
8. Como Broadie explica, isso não necessariamente implica que “uma pessoa não pode agir virtuosamente a menos que se veja agindo virtuosamente” (1991, p. 94) (embora eu não esteja seguro do quanto esse seria o ponto). Dado que Aristóteles pensa a virtude em um contexto extremamente específico – a coragem sendo expressa no campo de batalha (III.6.1115a28-31), a temperança em relação aos prazeres do toque e do gosto (III.10), etc. –, será suficiente para a pessoa virtuosa reconhecer o tipo de circunstâncias em que se encontra e visar à ação apropriada em tais circunstâncias.
9. A palavra grega é *theoria*, que pode significar “observação” ou “contemplação”. Nos exemplos biológicos aqui apresentadas, Aristóteles parece literalmente significar a visão. Contudo, ele deve estar considerando um sentido ampliado de *theoria*, já que pretende que seu comentário aplique-se também à extensão de uma narrativa. O tamanho correto de uma narrativa é aquele cuja unidade pode ser facilmente retida pela memória (*Poética*, 7.1451a3-6).
10. Vernant sugere uma razão diferente para a admiração dos espartanos pelo cabelo longo: este era trançado e adornado antes da batalha ao modo dos guerreiros homéricos e, assim, era um símbolo da juventude e da beleza heróicas (2001, p. 330-331). Visto que os espartanos parecem ter concebido a aptidão militar como o ápice da excelência humana, meu ponto aqui permaneceria o mesmo. Eles consideram o cabelo longo bonito (quando está penteado de modo apropriado) porque expressa sua concepção de prosperidade humana.
11. Ver Rogers (1999) para uma resposta mais detalhada ao argumento de Irwin.
12. “Se parece haver muitos modos para [o fim] ocorrer, [alguém que delibera com experiên-

- cia] procurará encontrar por qual meio ele ocorrerá com mais facilidade e com mais beleza [*kallista*]” (III.3.1112b14-17). (Infelizmente, *kallista* é geralmente traduzido aqui como o “melhor”.)
13. Agradeço a Elizabeth Asmis por essa sugestão.
 14. Para uma defesa completa dessa interpretação da *República*, ver meu “Plato on Learning to Love Beauty” (Lear, 2006).
 15. Entretanto, Cooper observa corretamente que a *EN* III-V, na qual a maior parte das referências a *to kalon* são encontradas, descreve a excelência da parte *irracional* da alma. De outro lado, afirma o autor, quando Aristóteles descreve a excelência *racional*, ele o faz apenas em relação ao bem (1999b, p. 270-271). Embora esse último ponto seja verdadeiro a respeito da *EN* VI, que Cooper refere aqui, isso não é verdadeiro acerca de todas as passagens da *EN*, tal como explico a seguir.
 16. Uma vez que Aristóteles emprega de modo tão enfático uma linguagem que sugere que a razão seja a beneficiária da ação por ela originada, creio que deveríamos ao menos tentar evitar interpretá-lo como fornecendo o muito fraco e familiar argumento do egoísmo psicológico, a saber: toda ação é uma expressão do amor-próprio, dado que é o *meu* desejo que a motiva. Além disso, essa interpretação não atribui nenhuma importância ao conceito de belo. Bostock observa esse ponto, mas, estranhamente, pensa que isso mostra que o conceito de belo é “apenas uma pista falsa” (2000, p. 179).
 17. Muitos trabalhos recentes sobre esse capítulo perguntam: se as ações virtuosas são expressões do amor-próprio, podem elas ainda ser expressões do interesse genuíno pelos outros? (Annas, 1988; Kraut, 1989, p. 115-123; Pakaluk, 1998, p. 200-202). Essa pergunta é, em nosso ponto de vista, certamente importante, mas deve-se observar que Aristóteles toma como certo aqui que ações virtuosas são expressões da amizade pelos outros (IX.8.1168a33-5). Sua pergunta é como as ações assim concebidas podem ainda ser expressões do amor-próprio. É para essa questão que o *kalon* torna-se relevante.
 18. Observe-se que, em *EN* X.4, Aristóteles descreve o prazer como uma experiência que completa a atividade da percepção sensitiva ou intelectual. Isso acontece quando a capacidade sensitiva ou intelectual está na melhor condição e seu objeto é o *mais belo* no domínio relevante (1174b14-16).
 19. Cf. *EE* VIII.3: Aristóteles parece sustentar que a mera bondade e a *kalok’agathia* emergem no mesmo comportamento, mas diferem na compreensão que o agente tem de sua ação. Enquanto a primeira escolhe a virtude em vista dos bens naturais, a segunda escolhe sua seleção virtuosa de bens naturais como seu próprio fim (*EN* VII.5.1148b34-40). A compreensão mais correta da bela e boa pessoa transforma uma ação meramente boa e as boas coisas que escolhe em coisas que são belas (*EE* VIII.3.1249a4-11).
 20. Isso difere da interpretação de Pakaluk (1998, nota a IX.8.1168b25-1169a6). Ele sugere que, como as ações virtuosas são inteligíveis, elas são boas para a razão por serem aptas ou apropriadas a ela. Sugiro que sejam boas por lhe proporcionar um benefício. Além disso, defendendo que *to kalon* desempenha um importante papel no argumento em IX.8 porque a beleza é o modo pelo qual as ações virtuosas são “inerentemente inteligíveis”.
 21. Essa é a razão pela qual, sugiro, o completo exercício da virtude ocorre “em circunstâncias primeiras e preferidas” (Cooper, 1999a, p. 303): essas são as circunstâncias em que o agente compreende mais claramente sua atividade como a expressão de um caráter excelente e como a realização do bem humano. Observe-se que minha ênfase no modo como o destino nefasto impede nossa compreensão e nossa satisfação da ação virtuosa não repousa na distinção entre *eudaimonia* e ação virtuosa, por um lado, de nossa impressão subjetiva de tal atividade, por outro. (Assim, por razões diferentes, concordo com Nussbaum [2001, p. 327-336] que a má sorte impede a atividade de acordo com a virtude.)

REFERÊNCIAS

- Allan, D. 1971: “The Fine and the Good in the *Eudemian Ethics*”. In P. Moraux and D. Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur “Eudemischen Ethik”*, p. 63-71. Berlin: de Gruyter.
- Annas, J. 1988: “Self-love in Aristotle”, *Southern Journal of Philosophy* 27 (suppl.): 1-18.
- Bostock, D. 2000: *Aristotle’s Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- _____, and Rowe, C. 2002: *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Cooper, J.M.C. 1999a: "Aristotle on the Goods of Fortune". In J.M.C. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, p. 292-311. Princeton, NJ: Princeton University Press (orig. pub. in *Philosophical Review* [1985], vol. 94).

——— 1999b: "Reason, Moral Virtue, and Moral Value". In J.M.C. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, p. 253-280. Princeton, NJ: Princeton University Press (orig. pub. in M. Frede and G. Striker [eds.], *Rationality in Greek Thought*, p. 81-114. Oxford: Oxford University Press, 1996).

Halliwel, S. 1986: *Aristotle's Poetics*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Irwin, T. 1985: "Aristotle's Conception of Morality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1: 115-143.

Kraut, R. 1989: *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— 1997: *Aristotle: Politics, Books VII and VIII*. Oxford: Clarendon Press.

Lear, G.R. 2004: *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— 2006: "Plato on Learning to Love Beauty". In G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, p. 104-124. Oxford: Blackwell.

Lucas, D.W. 1968: *Aristotle, Poetics*. Oxford: Clarendon Press.

Nussbaum, M. 2001: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press.

Pakaluk, M. 1998: *Aristotle, Nicomachean Ethics Books VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press.

Rogers, K. 1999: "Aristotle's Conception of *to kalon*". In L. Gerson (ed.), *Aristotle: Critical Assessments*, p. 337-355. London: Routledge (orig. pub. in *Ancient Philosophy*, 1993, vol. 13).

Vernant, J-P. 2001: "A 'Beautiful Death' and the Disfigured Corpse in Homeric Epic". In *Oxford Readings in Homer's Iliad*, p. 311-341. Oxford: Oxford University Press (orig. pub. 1991).

LEITURAS ADICIONAIS

Broadie, S. 2005: "Virtue and Beyond in Plato and Aristotle", *Southern Journal of Philosophy* 43 (suppl.): 97-114.

Tuozy, T. 1995: "Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard of Moral Virtue in Aristotle's *Ethics*". In R. Bosley, R. Shiner and J. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue, and the Mean*, p. 129-154. Edmonton: Academic.

Whiting, J. 1996: "Self-love and Authoritative Virtue: A Prolegomenon to a Kantian Reading of *EE* VIII.3". In S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics*, p. 162-199. New York: Cambridge University Press.

6

O voluntário segundo Aristóteles

SUSAN SAUVÉ MEYER

A SIGNIFICÂNCIA DA VOLUNTARIEDADE

Aristóteles dedica uma parte significativa da *Ética Nicomaqueia* e da *Ética Eudêmia* ao tópico da virtude do caráter (*ethike arete*). Em cada obra, ele realiza um tratamento detalhado das virtudes particulares do caráter (coragem, temperança, liberalidade, e assim por diante) e uma exposição geral a respeito da virtude ética (*EN* II-III.5; *EE* II; cf. *MM* I.5-19). A exposição geral é concluída em ambos os casos com uma discussão extensa a respeito da voluntariedade (*to hekousion*) e das noções relacionadas (*EN* III.1-5; *EE* II.6-11; cf. *MM* I.9-19). Para compreender as posições de Aristóteles acerca da voluntariedade, devemos primeiro entender por que ele acredita que uma exposição do voluntário tem lugar em um tratado da virtude do caráter.

Na *EN*, Aristóteles oferece duas razões para introduzir o tópico da voluntariedade: “Uma vez que a virtude diz respeito a sentimentos e ações e uma vez que elogio e censura são para o que é voluntário, ao passo que perdão e às vezes mesmo piedade são para o que é involuntário, aqueles que investigam a virtude devem definir o voluntário e o involuntário. Isso também é útil aos que legislam sobre sanções e punições” (*EN* III.1.1109b30-35). A segunda razão aqui apresentada é a menos importante. Ela é desenvolvida em *EN* III.5: sanções legais visam a influenciar

o comportamento e, portanto, não têm sentido se dirigidas a ações que não são voluntárias (1113b21-30). A primeira razão que Aristóteles articula é mais importante: a voluntariedade é uma condição necessária do elogiável e do censurável. A *EE* concorda em invocar elogio e censura para explicar por que uma discussão acerca da voluntariedade é cabível na exposição a respeito do caráter:

Uma vez que virtude e vício e seus produtos são elogiáveis e censuráveis (pois se é censurado e elogiado (...) devido às coisas pelas quais nós mesmos somos responsáveis) é evidente que virtude e vício dizem respeito àquelas ações pelas quais o agente é, ele próprio, responsável [*aitios*] e das quais ele é a origem [*arche*]. Assim, devemos identificar os tipos de ações pelas quais uma pessoa é responsável e das quais ela é a origem. Ora, todos concordamos que ela é responsável por suas ações voluntárias (...) e que não é responsável por suas ações involuntárias. (*EE* II.6.1223a9-18; cf. II.11.1228a9-17; *MM* I.9.1186b34-1187a4, 1187a19-21)

Essas e outras passagens indicam que Aristóteles investiga a voluntariedade porque ele está interessado nas condições causais do elogio e da censura. É importante compreender exatamente que tipo de relação causal Aristóteles entende ser a voluntariedade. Uma ação voluntária, ele supõe, é tal que a origem (*arche*)

esteja no agente (*EN* III.1.1110a15-17, 1110b4, 1111a23, III.5.1113b20-21; *EE* II.8.1224b15; cf. *MM* I.11.1187b14-16) ou da qual o agente seja a origem (*EE* II.6.1222b15-20, 1222b28-9, 1223a15; *EN* III.3.1112b31-2, III.5.1113b17-19). A *EN* dá preferência à primeira locução, ao passo que a *EE* dá preferência à segunda, mas Aristóteles claramente considera as duas como equivalentes (*EN* III.3.1112b28-32, III.5.1113b17-21, VI.2.1139a31-b5). Tais ações estão de acordo com (*kata*) o impulso interno (*horme*) da pessoa (*EE* II.7.1223a23-8; cf. II.8.1224a18-25, 1224b7-15).

Aristóteles normalmente indica que, no caso de ações que “se originam” no agente, “dele depende o agir ou o não agir” (*EN* III.1.1110a15-18, III.5.1113b20-21, 1114a18-19; *EE* II.6.1223a2-9; cf. *MM* I.9.1187a7-24). É importante não interpretar essa expressão incorretamente, como se ela atribuísse aos agentes um tipo de “liberdade para agir de outro modo”. De fato, Aristóteles pensa que nossas ações, assim como grande parte do que ocorre no mundo, são mais contingentes do que necessárias: elas “são passíveis de ser de outro modo” (*EE* II.6.1222b41-2, 1223a5-6; cf. *EN* VI.1.1139a6-14, III.3.1112a18-26). O seu *status* contingente, no entanto, não é resultado do fato de que no caso delas “depende de nós o agir ou o não agir”. Ao contrário, Aristóteles entende que a contingência é condição dessa última característica. É porque tais ocorrências (a) são passíveis de ser de outro modo e (b) podem vir a existir “através de nós” que (c) no caso delas “depende de nós o agir ou o não agir” (*EN* III.3.1112a18-26; *EE* II.6.1223a1-9, II.10.1226a26-33). Em vez de atribuir liberdade aos agentes, a locução “depende de nós” usada por Aristóteles implica responsabilidade causal. Tais agentes estão no controle (*kurios*) de suas ações (*EN* III.5.1114a2-3; *EE* II.6.1223a6-7), ou seja, são responsáveis

(*aitioi*) por elas: “Uma pessoa é responsável [*aitios*] por aquelas coisas com relação às quais depende dela o agir ou o não agir e se ela é responsável [*aitios*] por tais coisas, então, no caso delas, depende da pessoa o agir ou o não agir” (*EE* II.6.1223a7-9; cf. 1223a15-18).

Aristóteles pensa que essa responsabilidade é necessária ao elogiável e ao censurável (*EN* III.1.1109b30-32) e ele investiga a voluntariedade para capturar essa relação causal (*EE* II.6.1223a9-18). Agora, porém, a nossa questão original reemerge. Por que Aristóteles pensa que um tratamento completo da virtude e do vício do caráter requer uma discussão da responsabilidade?

Uma resposta bastante popular a essa questão, mais frequentemente suposta do que explicitamente enunciada, atenta para o fato de que, para Aristóteles, nossos estados de caráter, e não apenas as nossas ações, “dependem de nós e são voluntários” (*EN* III.5.1114b28-9; cf. 1114a4-31) e infere que o objetivo principal de Aristóteles ao discutir a voluntariedade é estabelecer precisamente isso. Uma dificuldade séria para essa hipótese, contudo, é o fato de que o argumento segundo o qual a formação do caráter é voluntária ocorre apenas na *Ética Nicomacheia* (III.5.1114a4-13). Assim, as razões de Aristóteles para discutir a voluntariedade em sua exposição a respeito do caráter não podem esgotar-se pela sua posição de acordo com a qual formamos nossos estados de caráter voluntariamente.

Além disso, ainda que Aristóteles repetidamente afirme que a virtude é elogiável e o vício censurável, ele nunca explica isso dizendo que somos responsáveis por esses estados de caráter. Em vez disso, a sua afirmação geral é que a virtude é elogiável porque ela encontra a boa medida e o vício é censurável porque está além ou aquém da boa medida (*EN* II.6.1106b25-8, II.7.1108a14-16). Ao

explicar por que estados de caráter particulares são elogiáveis ou censuráveis, ele nunca menciona a voluntariedade da sua aquisição, mas indica o tipo de atividades que os estados de caráter produzem. Por exemplo, a “serenidade” é louvável porque nos dispõe a ter sentimentos raivosos e a agir com raiva apenas quando devemos; a coragem é louvável porque nos dispõe a sentir medo ou confiança e a manter nossa posição apenas quando é apropriado (EN IV.5.1126b5-7; EE III.1.1228b30-31; cf. III.5.1233a4-8). A discussão geral de Aristóteles a respeito do louvável em EN I.12 confirma esse padrão. Se uma disposição é elogiável, isso depende do tipo de atividade que ela produz: “Elogiamos a pessoa boa, assim como a virtude, por causa das ações e dos produtos (...)” (1101b14-16; cf. EE II.1.1219b8-9).

Essas observações mostram que, para Aristóteles, o caráter é elogiável em virtude das ações que causa, e não devido a algo relativo ao processo pelo qual vem a ser. Assim, a relação causal que ele entende ser essencial ao elogiável e ao censurável, que é o que procura capturar em sua exposição a respeito da voluntariedade, é aquela pela qual o caráter produz ações. As ações que Aristóteles está empenhado em classificar como voluntárias são aquelas produzidas pelo caráter.

De fato, todos os tópicos que Aristóteles discute em conjunto com a voluntariedade em EN III.1-5 (assim como em EE II.6-11) dizem respeito ao exercício do caráter. Após fornecer a sua explicação da voluntariedade e da involuntariedade em EN III.1, ele define *prohairesis* (decisão, escolha, intenção) em III.2, deliberação em III.3 e vontade (*boulesis*) em III.4. A *prohairesis* é, do ponto de vista de Aristóteles, um aspecto do exercício do caráter. Efetivamente, ele define o caráter como uma “disposição que surge na *prohairesis*” (EN II.6.1106b36, VI.2.1139a22-3; EE II.10.1227b8; cf. EN

II.4.1105a31-2, II.5.1106a3-4). Uma *prohairesis*, como ele explica em EN III.2 e VI.2, é um desejo informado pela deliberação (cf. EE II.10.1226b5-20). A deliberação, por sua vez, é um raciocínio à luz de um fim (*telos*) (EN III.3.1112b11-20; EE II.10.1226b9-13), e o fim é o objeto da vontade (*boulesis*), algo que parece bom ao deliberador (EN III.4.1113a22-b2). Assim, *prohairesis*, deliberação e vontade são todos aspectos da expressão do caráter. Quando Aristóteles conclui a sua discussão acerca desses fenômenos (EN III.2-4) e retorna ao tópico da voluntariedade no início de EN III.5, ele marca a transição notando que “ações que dizem respeito a essas coisas” (presumivelmente aquelas que envolvem *prohairesis*, deliberação e vontade) são “conformes à *prohairesis* e voluntárias” (EN III.5.1113b3-5; cf. EE II.6.1223a16-20). As ações que surgem do caráter, Aristóteles indica aqui, são voluntárias.

Dado o interesse de Aristóteles por ações que são expressivas do caráter, pode-se perguntar por que ele se concentra na voluntariedade em vez de se concentrar na *prohairesis* como a noção relevante. Afinal, ele pensa que crianças e outros animais executam ações voluntárias, mas não dispõem de *prohairesis* (EN III.2.1111b8-9; Phys. II.6.197b6-8). Uma vez que o caráter envolve a *prohairesis*, a categoria da atividade voluntária é mais ampla do que a das ações produzidas pelo caráter. Além disso, como ele frequentemente insiste, a *prohairesis* é melhor do que as ações como indicador do caráter (EN III.2.1111b4-6; EE II.11.1228a2-3). Para verificar por que Aristóteles concentra-se na voluntariedade, convém primeiro identificar a significância especial da *prohairesis*.

A *prohairesis* de uma pessoa é uma melhor indicação do seu caráter do que as suas ações porque a mesma ação pode resultar de *prohairesis* (plural) muito di-

ferentes. Por exemplo, George pode dar dinheiro ao necessitado Sam para ganhar uma reputação de generosidade, enquanto Sandra pode fazê-lo para garantir que Sam não passe fome. Ou James pode devolver o que tomou emprestado porque seus pais, a quem ele quer agradar, disseram-lhe para agir assim, ao passo que John pode fazê-lo porque considera que é a coisa certa a fazer. Enquanto o primeiro agente em cada exemplo executa a ação que deveria, ele não o faz “como faria a pessoa virtuosa” (EN II.4.1105b7-9; cf. III.7.1116a11-15). A deficiência está em sua *prohairesis*, e não em sua ação. Assim, para Aristóteles, cuja preocupação recai sobre ações expressivas do caráter, é importante ter um interesse especial em ações realizadas a partir da *prohairesis*.

No entanto, ainda que a *prohairesis* discrimine o caráter com mais eficiência do que as ações, estas também discriminam o caráter. Como diz Aristóteles na EE, as ações voluntárias de alguém, assim como a sua *prohairesis*, “definem” virtude e vício (II.7.1223a21-3). Isso ocorre porque são ações, e não motivações, que atingem (ou deixam de atingir) a medida. Um estado virtuoso do caráter tornará o agente disposto, por exemplo, a doar dinheiro no momento devido, a quem se deve, na medida devida, e assim por diante, ou a manter a sua posição no momento devido, contra quem se deve, pela causa devida, e assim por diante (EN II.6.1106b21-4, II.9.1109a24-30; cf. II.3.1104b22-4). Então, o fato de que uma pessoa doe dinheiro nas circunstâncias devidas ou não (independentemente da sua motivação) indica se o seu caráter “atinge a medida” ou não. Se ela não faz o que deveria (ou se ela faz algo que não deveria), então isso por si mesmo indica uma falha em seu caráter. Conhecer a sua *prohairesis* proveria mais detalhes acerca da falha (é por isso que a *prohairesis* discrimina *melhor* o caráter do que as ações),

mas as ações também refletem e indicam a falha. Em casos extremos, tais como os de fraqueza de vontade, a falha nem sequer aparecerá na *prohairesis*, uma vez que o agente com fraqueza de vontade é aquele que age contrariamente à sua *prohairesis* (EN VII.3.1146b22-3). Portanto, as ações de uma pessoa, além da sua motivação, expressam o seu caráter. É por isso que uma exposição a respeito das ações que expressam caráter não será restrita a ações realizadas a partir da *prohairesis*, mas dirá respeito à categoria mais ampla das ações voluntárias.

A voluntariedade é a noção relevante nesse contexto porque nem tudo o que alguém “faz” no sentido mais amplo conta como ação sua no sentido relevante para elogio e censura. Por exemplo, eu posso levar as chaves do seu carro acreditando erroneamente que elas são minhas, ou posso bater em você como resultado de ter sido empurrado com força pelas costas. Ainda que pegar as suas chaves e bater em você sejam ações a respeito das quais se pode alegar que eu “fiz”, é implausível afirmar (na ausência de informações adicionais) que elas indicam qualquer deficiência no meu caráter, ou que eu seja passível de censura por causa delas. Um modo de articular essa observação é dizer que essas ações não são voluntárias (*hekousia*). Assim, em sua busca por identificar as ações que são indicações do caráter, Aristóteles muito razoavelmente recorre à noção de voluntariedade (*to hekousion*).

NOÇÕES ORDINÁRIA E FILOSÓFICA DE VOLUNTARIEDADE

No grego ordinário do tempo de Platão e Aristóteles, a distinção entre o voluntário (*hekousion*) e o involuntário (*akousion*) serve para diferenciar as ações que se originam de uma pessoa daquelas

que não se originam. Contudo, dependendo do contexto, os critérios implícitos para estabelecer a distinção variam grandemente. De acordo com um paradigma, a distinção entre voluntário e involuntário estabelece a diferença entre o que nós chamaríamos de comportamento intencional e não intencional. Édipo, que sem ter intenção matou seu pai e desposou sua mãe, agiu *akon* (Sófocles, *Édipo em Colona*, 964ss.), do mesmo modo que o passante descuidado perturba um ninho de vespas (Homero, *Ilíada*, 16.263-4). De acordo com o outro paradigma, a distinção é feita entre comportamento com e sem desejo. Por exemplo, um mensageiro relutante dá más notícias ao seu rei *akon* (Sófocles, *Antígona*, 274-7). Quando Zeus ameaça Ínaco com a destruição de toda a sua prole a menos que ele expulse Io, Ínaco obedece, mas *akon* (Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, 663-72).

Em inglês*, os termos “voluntário” e “involuntário” também recobrem essas duas distinções. O primeiro paradigma subjaz à noção de “homicídio involuntário”, ao passo que o segundo aplica-se ao caso de uma pessoa involuntariamente internada em uma instituição psiquiátrica ou de um soldado que se alista voluntariamente no exército (em vez de ser convocado). Assim, “voluntário” e “involuntário” são traduções bastante apropriadas dos termos gregos.

Desses dois modos de estabelecer a distinção entre voluntário e involuntário seguem-se as duas categorias geralmente reconhecidas de ações involuntárias no tempo de Aristóteles: as ações devidas à ignorância e as devidas à compulsão (*bia* ou *anagke*). Os dois paradigmas, porém, não são capazes de produzir um conjunto claro de critérios para distinguir as ações voluntárias das involuntárias. O primeiro

paradigma supõe um critério mais fraco para a voluntariedade: se o agente sabe o que está fazendo, sua ação conta como voluntária. O segundo requer que o agente esteja completamente envolvido em sua ação, sem qualquer relutância ou resistência ou sentimento de coerção. Assim, algumas das ações que contarão como voluntárias de acordo com o primeiro paradigma contarão como involuntárias de acordo com o segundo. Por exemplo, entregar a sua carteira sob a mira de uma arma conta como voluntário conforme o primeiro paradigma e involuntário conforme o segundo. É por isso que, como nos diz Aristóteles, há “disputas” a respeito de tais ações serem voluntárias ou involuntárias (*EN* III.1.1110a7-8; *EE* II.8.1225a2-9).

Resolver essas disputas é uma tarefa mais filosófica do que linguística – e é a tarefa filosófica que Aristóteles propõe-se a realizar em suas discussões sobre voluntariedade. Ao prover uma explicação da voluntariedade e involuntariedade que ofereça critérios precisos e unívocos para classificar ações, Aristóteles está inevitavelmente revisando a noção “ordinária” de voluntariedade. Ele está envolvido em uma teorização filosófica, e nós veremos que a sua discussão é um caso exemplar de aplicação do método “dialético” que ele identifica como seu método filosófico geral (*EN* VII.1.1145b2-7).

Uma investigação dialética, segundo Aristóteles, começa com os pontos de vista notáveis (*endoxa*) a respeito de um assunto (VII.1.1145b3-5). No caso presente, tais pontos de vista incluem os paradigmas e critérios ordinários para as ações voluntárias e involuntárias, bem como suposições não controversas sobre o tópico – por exemplo, que elogio e censura aplicam-se a ações voluntárias, enquanto perdão e piedade aplicam-se às involuntárias (*EN* III.1.1109b31-2; *EE* II.6.1223a9-13). Aristóteles também apela para exemplos

* N. de R. Assim como em português.

não controversos de ações elogiáveis e censuráveis, considerando explicações filosóficas rivais da voluntariedade. Proceder dialeticamente é levantar dificuldades ou disputas que emergem dessas suposições iniciais e encontrar um meio de resolver as dificuldades, sem deixar de preservar tanto quanto possível aquilo que é mais plausível das visões originais (*EN* VII.1.1145b4-6).

Se a natureza dialética da discussão de Aristóteles acerca da voluntariedade não é imediatamente evidente na *EN*, ela aparece de pronto na exposição eudêmia, cuja notória obscuridade deve-se ao fato de que Aristóteles, nessa obra, está elaborando o raciocínio que produz a explicação, e não apenas apresentando os resultados da sua teorização. Começemos, portanto, com a *EE*. Uma vez que tenhamos examinado a natureza do raciocínio dialético naquele trabalho, estaremos em condições de entender alguns dos aspectos mais ou menos claros da explicação da voluntariedade que Aristóteles oferece na *EN* (ver Meyer, 1993, Capítulo 3, para uma análise detalhada da discussão eudêmia).

A ÉTICA EUDÊMIA

A suposição que governa a reconhecidamente tortuosa sequência de raciocínio em *EE* II.7-8, da qual resultam as definições de voluntariedade e involuntariedade em *EE* II.9, é que voluntário e involuntário são contrários (*enantia*, II.9.1225b1-2, cf. II.8.1224a13-14). De modo mais específico, a suposição é a de que a ação voluntária está em conformidade com (*kata*) o impulso, ao passo que a ação involuntária é contrária (*para*) ao impulso (II.7.1223a24-6; cf. II.8.1224a4-5). Nessa suposição, diz Aristóteles em *EE* II.8 (1224a15-20), a distinção entre ação voluntária e involuntária é análoga àque-

la entre movimento natural e movimento “forçado” ou “violento” (*biaion*). O movimento natural de algo está em conformidade com o seu impulso interno, ao passo que o movimento violento lhe é contrário. Assim, o movimento natural do elemento terra é para baixo. Se ela é lançada para cima (ou seja, contrariamente ao seu impulso natural), seu movimento é forçado (*biaion*). De acordo com essa suposição diretiva, Aristóteles admite que o movimento forçado é o paradigma para toda ação involuntária – daí sua repetida afirmação segundo a qual toda ação involuntária é forçada (*biaion*; II.7.1223a29-30, II.8.1224a10-11).

Ao fazer essa suposição, Aristóteles não está eliminando o outro paradigma ordinário de involuntariedade (comportamento não intencional). De fato, veremos que, na conclusão da exposição eudêmia, esse paradigma torna-se central à explicação de Aristóteles para a involuntariedade (II.9.1225b6-10). Ele procede dialeticamente com o objetivo de incorporar os dois paradigmas em uma explicação unificada que preserve os aspectos salientes de ambos. No caso do segundo paradigma (ação sem desejo), o aspecto saliente é a contrariedade ao “impulso” do agente. Ações executadas sem desejo ou com relutância são contrárias àquilo que o agente deseja, quer ou valoriza. Elas “vão contra as inclinações” da pessoa que as executa. É por isso que Aristóteles evoca a dor como sinal de que uma ação é forçada (*EE* II.7.1223a30-35, 1223b20-24, II.8.1224a30-b1). Dado seu objetivo de integrar os dois paradigmas de involuntariedade, é razoável que ele comece sua investigação considerando a proposta segundo a qual a ação voluntária está em conformidade com o – e a involuntária é contrária ao – impulso interno de uma pessoa.

EE II.7-8 testa a plausibilidade dessa proposta, considerando-a no contexto dos

vários tipos de impulso que podem mover uma pessoa. Estes são tipos de desejo (*orexis*): apetite (*epithumia*, 1223a29-b17), ímpeto (*thumos*, 1223b17-29), vontade (*boulesis*, 1223b29-36) e *prohairesis* (1223b37-1224a4). O exame de Aristóteles mostra que a proposta implica uma contradição no caso da *akrasia* (fraqueza da vontade) e da *enkrateia* (autocontrole). Em tais ações, o desejo racional de uma pessoa entra em conflito com o seu apetite ou ímpeto (1223a37-8, 1223b12-14). Tais ações são contrárias a um desses impulsos, mas estão em conformidade com o outro. Assim, de acordo com essa proposta, elas são tanto voluntárias quanto involuntárias (1223b16-17), o que é impossível (1223b25-6).

O problema, como explica Aristóteles em *EE* II.8, surge do fato de que agentes humanos têm impulsos internos múltiplos, e disso resulta que uma ação pode ser contrária a um impulso interno, mas estar em conformidade com outro (1224a27-8). Ele resolve o problema ao tornar explícito um critério adicional para a força que entende estar implícita no paradigma original do movimento forçado. No caso dos corpos naturais simples, o movimento que é contrário ao impulso interno também é causado externamente – como no caso da pedra que é lançada para cima. O mesmo ocorre no caso dos seres vivos e animais não humanos: “nós os vemos sofrendo e fazendo muitas coisas pela força – quando quer que *algo de fora* os mova contra o seu impulso interno” (II.7.1223a22-3). Nesses casos, o corpo em questão tem apenas um único impulso interno e, portanto, qualquer movimento contrário àquele impulso deve ser causado externamente. Portanto, é desnecessário enunciar o requerimento da causação externa adicionalmente àquele da contrariedade ao impulso. No entanto, uma vez que tenhamos esclarecido a noção de força, fazendo da causação externa um critério explícito, afirma Aris-

tóteles, o paradoxo a respeito das ações com fraca vontade ou autocontrole desaparece. Sendo contrários ao impulso, eles são apenas “similares” a ações forçadas. Uma vez que são internamente causados, eles são voluntários (II.8.1224b3-10).

Ao tornar a causação externa um critério explícito para a força, Aristóteles revisa o segundo paradigma ordinário da involuntariedade (ação sem desejo), de modo a resolver o “impasse” (*aporia*, II.8.1225a1) a respeito da ação continente e incontinente. Este, contudo, não é o único modo de resolver o problema. Ele poderia, por exemplo, ter seguido Platão e considerado apenas um tipo de desejo (*boulesis*, vontade) como o impulso relevante para a voluntariedade e a involuntariedade (*Górgias*, 467s-468c). Aristóteles examina essa proposta ao longo de uma discussão dialética em *EE* II.7. Ele a introduz em 1223b5-6 e descobre que é problemática em 1223b6-10 e 1223b30-36 (cf. II.8.1223b39-1224a3), porque dela decorre que a ação incontinente é involuntária. Isso, como ele indica, é um resultado inaceitável, porque tais ações são casos claros de injustiça (*adikein*), e a injustiça, ele insiste, é voluntária (1223b1, 1223b15, 1223b33).

Aristóteles está aqui apelando à sua razão inicial para discutir a voluntariedade: a suposição segundo a qual ações voluntárias são elogiáveis e censuráveis (*EN* III.1.1109b31-2; *EE* II.6.1223a9-13). Essa suposição funciona como uma outra exigência dirigente em sua tentativa de formular uma definição de voluntariedade e involuntariedade. Se o propósito de definir a voluntariedade é dispor de um conjunto de critérios para as ações elogiáveis e censuráveis, e se a injustiça (*adikein*) é um claro exemplo do último caso, então a contrariedade à vontade (ou a qualquer outro impulso) não pode ser suficiente para a involuntariedade. Adicionar o requerimento explícito da causação externa

permite que Aristóteles cumpra essa exigência.

Se os pensadores modernos podem inclinar-se a resolver o problema rejeitando o requisito da contrariedade, isso está muito longe do ponto de vista de Aristóteles. Seu projeto, como vimos, é governado pela suposição segundo a qual a contrariedade ao impulso é essencial à involuntariedade. Assim, mesmo que a concepção de Aristóteles sobre a voluntariedade tenha por fim capturar as condições de responsabilidade para a ação, a involuntariedade, tal como ele a concebe, não é simplesmente ausência de responsabilidade causal. A ação involuntária precisa, além disso, ser contra as inclinações do agente.

Em *EE* II.8, como vimos, Aristóteles esclarece a concepção de involuntariedade de modo a requerer que, além de ser contrária ao impulso, uma ação involuntária também seja causada externamente (1224a13-30). Isso resolve o impasse (e a disputa) sobre as ações com fraqueza de vontade e autocontrole. Segundo a explicação já esclarecida de força, ambas resultam ser voluntárias, uma vez que é incontroverso que elas estão “em conformidade” com os impulsos próprios do agente (1224a30-1225a2). Após concluir esse esclarecimento, discutindo casos nos quais é controverso que a ação tenha-se originado no agente ou em algo externo – casos de compulsão ou escolha forçada (1225a2-36), que serão discutidos a seguir –, Aristóteles retorna, em II.9, ao seu projeto de integrar os dois paradigmas de voluntariedade e involuntariedade. Em outras palavras, ele procura combinar o requisito segundo o qual a involuntariedade envolve contrariedade ao impulso com o ponto de vista segundo o qual as ações não intencionais são involuntárias.

Suas observações em *EE* II.9 são breves e descuidadas. Ele conclui propondo que os contrários que são constitutivos

da voluntariedade e da involuntariedade sejam, respectivamente, agir com conhecimento e agir ignorando o que se está fazendo (1225b1-8). Essas fórmulas são fornecidas como glosas para “agir em conformidade ao pensamento” e “agir contrariamente ao pensamento”, respectivamente (1225b1). Essa conclusão, contudo, atrai muitas objeções internas ao projeto de Aristóteles. Em primeiro lugar, pensamento (*dianoia*) não é, para ele, um impulso (*EN* VI.2.1139a35-6). Estar em conformidade com o pensamento não é, como ele sugere aqui, uma alternativa a estar em conformidade com o desejo; pensamento e desejo em conjunto causam a ação (VI.2.1139a31-5). Em segundo lugar (e de modo mais importante para nossos propósitos presentes), a explicação da involuntariedade que aqui é dada não é capaz de preservar a contrariedade ao impulso que Aristóteles esforçou-se para preservar na discussão precedente. De fato, ela sequer torna possível a existência de uma categoria de ações involuntárias que sejam devidas à força, e não à ignorância.

Assim, há uma lacuna na explicação eudêmica da voluntariedade e da involuntariedade entre os objetivos de Aristóteles e o que ele de fato faz. No entanto, fica claro que o seu propósito é integrar os dois paradigmas ordinários para a involuntariedade. Estamos agora em uma melhor posição para ver que a discussão nicomaqueia continua e faz avançar a dialética da explicação eudêmica, realizando mais satisfatoriamente o seu objetivo.

A ÉTICA NICOMAEUEIA

A exposição da *EN* inicia-se corrigindo a tentativa desajeitada do fim da discussão eudêmica. Existem, insiste Aristóteles, dois tipos gerais de ação involuntária: as ações que se devem à força e as que

se devem à ignorância (III.1.1109b35-1110a1). Após esclarecer os critérios para esses dois tipos de involuntariedade, Aristóteles infere uma explicação geral da voluntariedade: “Uma vez que as ações forçadas e aquelas devidas à ignorância são involuntárias, as voluntárias pareceriam ser aquelas cuja origem está no agente que conhece os fatos particulares a respeito da ação” (III.1.1111a22-4). Essas observações introdutórias e a definição de voluntariedade que Aristóteles desenvolve a partir delas em geral deixam os leitores desapontados. Não estaria Aristóteles simplesmente coletando e organizando critérios ordinários para voluntariedade e involuntariedade ao invés de empenhar-se em uma investigação distintivamente filosófica? Entretanto, se lermos essas observações à luz da discussão eudêmica que acabamos de examinar, veremos que tal impressão é incorreta. De fato, na *EN* Aristóteles está insistindo nos dois paradigmas para a involuntariedade, mas a sua discussão na *EE* concluiu com uma definição que inadvertidamente exclui uma delas. Nessa perspectiva, a insistência de Aristóteles na *EN* a respeito das duas categorias ordinárias de involuntariedade é uma correção à definição eudêmica.

Além disso, a definição nicomaqueia do voluntário como aquilo “cuja origem está no agente que conhece os fatos particulares” (III.1.1111a23) tem sucesso no que a discussão eudêmica tentou, mas não logrou fazer. Ela provê uma concepção unificada da voluntariedade que incorpora *insights* dos dois paradigmas originais. Do paradigma segundo o qual a contrariedade ao impulso é central à involuntariedade provém a exigência de que a ação voluntária tenha a sua origem (*arche*) no agente. No idioma da *EE*, ela é “conforme ao seu impulso”. Do paradigma segundo o qual a ação involuntária é não intencional provém a exigência de que o agente voluntário saiba o que está fazendo.

De qualquer modo, o que Aristóteles faz na *EN* não é simplesmente inferir essa definição do voluntário a partir da suposição ordinária segundo a qual os atos involuntários ou são forçados ou devidos à ignorância. A sua inferência depende de forma crucial do seu esclarecimento dos critérios para esses dois tipos de involuntariedade. Se examinarmos a sua explicação, primeiro da força (III.1.1110a1-b17), depois da involuntariedade que envolve a ignorância (III.1.1110b18-1111a21), seremos capazes de reconhecer que ele está expandindo e fazendo progredir a discussão dialética da *EE*.

COAÇÃO E COMPULSÃO

Aristóteles devota a maior parte da sua discussão a respeito de força na *EN* (III.1.1110a1-b17) ao esclarecimento do que significa dizer que a origem de uma ação é externa ao agente. Nesse texto, ele opta por um critério extremamente restritivo. O agente não pode contribuir em nada para a ação (1110a1-4), ou seja, ele não pode ser quem move as partes do seu corpo (1110a15-17). À luz dessa restrição, pode parecer estranho que Aristóteles chegue inclusive a reconhecer uma categoria de involuntariedade devido à força. Voluntariedade e involuntariedade são propriedades de ações (*EE* II.6.1222b29, 1223a15-20; *EN* III.5.1113b4), mas é possível argumentar que as únicas “ações” que podem satisfazer esse critério de causalção externa não são ações em absoluto: por exemplo, ser desviado da rota pelos ventos ou ser fisicamente conduzido (III.1.1110a3-4). Contudo, isso não é em nada estranho se entendemos a afirmação de Aristóteles no contexto do seu projeto dialético, pois há muitas ações genuínas que seriam classificadas como forçadas e involuntárias a partir do paradigma ordinário de involuntariedade devido à força.

Há casos em que uma pessoa alega ser compelida ou forçada a fazer algo errado – por exemplo, se ela foi ameaçada com espancamento, prisão ou tortura no caso de não fazê-lo (*EE* II.8.1225a4-6) ou se ela age para evitar um mal maior (*EN* III.1.1110a4-7). Tais casos são descritos na *MM* como aqueles nos quais coisas externas são tomadas como “compelindo” (*anagkazein*) a pessoa a agir (*MM* I.15.1188b15-20). Aristóteles discute esses casos na *EE* e na *EN* quando esclarece as condições nas quais a origem da ação é externa ao agente. Em ambos os casos, ele resiste ao ponto de vista ordinário segundo o qual tais ações são involuntárias.

Na *EE*, ele afirma que, enquanto a pessoa for capaz de resistir às sanções ameaçadoras, “dependem dela” o agir e o não agir, de modo que a ação é voluntária (II.8.1225a8-14). Apenas em casos nos quais a alternativa à sua ação é dolorosa a ponto de ser literalmente insuportável, a sua ação “não depende dela” e é, por essa razão, forçada – por exemplo, se a dor da tortura é tão intensa que é impossível evitar a revelação de um segredo. Esse é um critério extremamente restritivo, pois, na maioria dos alegados casos de compulsão, o agente age para evitar uma alternativa que, mesmo sendo indesejável, não deixa de ser suportável.

Esses são os casos nos quais Aristóteles concentra a atenção nas passagens paralelas da *EN*. Um homem faz algo vergonhoso sob as ordens de um tirano – que matará a família do homem se ele não obedecer (*EN* III.1.1110a4-7). Um capitão lança a sua preciosa carga ao mar em uma tempestade para salvar a vida das pessoas a bordo do navio (1110a10-11). O agente procede voluntariamente em tais casos, assim insiste Aristóteles um tanto extensamente, porque “a origem do movimento das suas partes corporais está nele próprio e com relação às coisas cuja origem está

nele, dele dependem o agir ou o não agir” (1110a15-18).

Os que pensam que tais ações são involuntárias são em parte motivados pelo ponto de vista segundo o qual os agentes não são censuráveis pelo que fazem (cf. III.1.1110a19-21). Eles dependem da suposição que compartilham com Aristóteles, segundo a qual a censura cabe a ações voluntárias. A resposta de Aristóteles consiste em fazer notar que negar a voluntariedade é um instrumento demasiadamente grosseiro para assegurar esse resultado. Afinal, como ele observa, agentes em tais situações podem ser louvados por fazerem os juízos corretos a respeito de qual alternativa escolher ou por não se desviarem de tais juízos. Isso ocorre porque tais juízos e resoluções são marcas de bom caráter. É marca de mau caráter ou, ao menos, de caráter deficiente, falhar em qualquer um desses dois pontos, nota Aristóteles (1110a19-b1). Tais falhas são censuráveis. (O tipo limite de caso é aquele em que uma pessoa faz o juízo correto a respeito do que fazer, mas está além da natureza humana [e, portanto, fora do escopo da virtude do caráter] manter-se firme nesse juízo correto [1110a31]. Esse é o tipo de caso que Aristóteles já havia classificado como involuntário na *EE*; *sungnome* [perdão] é o que convém a tais agentes [*EN* 1110a24] e, portanto, o veredicto “involuntário” é requerido.)

As ações que Aristóteles classifica nesse contexto como voluntárias são casos paradigmáticos de involuntariedade segundo o paradigma do que é “sem desejo”. Vimos que é perfeitamente natural ao falante do grego descrever tais agentes como agindo *akon*. É a inovação teórica de Aristóteles o que resulta no veredicto segundo o qual virtualmente nenhuma ação propriamente dita é devida à força. A sua concessão de acordo com a qual tais ações são involuntárias “quando consideradas sem qualificação” (III.1.1110a18;

cf. 1110a9) ou “nelas mesmas” (1110b3) – como quer que devamos entender o que significam essas qualificações (cf. *EE* II.8.1225a11-14) – é uma tentativa de acomodar (ou, de qualquer modo, reconhecer) aquele ponto de vista ordinário e pré-filosófico em sua explicação filosófica.

FORÇA E CONTRARIEDADE NA *EN*

Ainda que a discussão de Aristóteles a respeito da força (*bia*) na *EN* esteja concentrada sobre o critério da causação externa, isso não se dá porque ele tenha esquecido ou abandonado a exigência eudêmia segundo a qual a ação involuntária deve ser contrária ao impulso. De fato, é precisamente por satisfazer essa exigência que os casos em disputa em *EN* III.1 parecem ser candidatos naturais à involuntariedade. Adicionar o requisito da causação externa para a força era, afinal, o esclarecimento teórico do próprio Aristóteles na *EE*. Portanto, é natural que ele esteja enfatizando-o e esclarecendo-o na *EN*.

De qualquer modo, na *EN* Aristóteles ainda toma isso como algo tão óbvio que sequer carece de menção que ações forçadas sejam contrárias ao impulso. Ao rejeitar outro conjunto de casos alegadamente forçados, ele menciona de passagem que ações forçadas evidentemente devem ser dolorosas (III.1.1110b12). Como a *EE* deixa claro, a dor é essencial à involuntariedade porque ela é sinal de contrariedade ao impulso (*EE* II.7.1223a30-35, 1223b20-24, II.8.1224a30-b1).

Quando Aristóteles discute a involuntariedade devido à ignorância (III.1.1110b18-1111a21), fica nitidamente claro que não abandonou o critério de contrariedade e que continua a perseguir na *EN* o projeto homogeneizador da *EE*. Ainda que ele não tenha, em sua exposi-

ção a respeito da força, considerado necessário enfatizar que ações forçadas devem ser dolorosas, Aristóteles acredita ser importante insistir nisso no caso de atos devidos à ignorância. De fato, esse é o primeiro ponto que ele estabelece quando embarca na discussão a respeito da involuntariedade que envolve a ignorância: “Enquanto tudo o que é devido à ignorância é não voluntário [*ouk hekousion*], o que é involuntário [*akousion*] deve também ser doloroso ou causa de arrependimento” (III.1.1111a19-22). Ele repete essa exigência no encerramento da sua discussão sobre a ignorância (1111a19-21; cf. 1111a32). Uma vez mais, a dor (e, portanto, a contrariedade ao impulso) é necessária à involuntariedade.

Vemos aqui que Aristóteles realizou o projeto harmonizador iniciado na *EE*, cujo objetivo é tomar os dois paradigmas ordinários da involuntariedade e incorporá-los em um conjunto único de critérios para involuntariedade e voluntariedade. A contrariedade, que é parte de um paradigma ordinário de involuntariedade, é integrada na explicação de Aristóteles do outro paradigma. A contrariedade, preservada na explicação resultante da involuntariedade, leva alguns especialistas a traduzir *akousion* como “contravoluntário” em vez de “involuntário” (por exemplo, Broadie e Rowe, 2002, p. 38). Se esta é claramente uma reflexão acurada da teoria aristotélica integrada do *akousion*, ainda assim ela não é uma tradução melhor do que “involuntário”. Afinal, “involuntário” em inglês* (não menos do que *akousion* em grego) é usado de modo perfeitamente idiomático para tratar de ações que vão contra a vontade da pessoa (por exemplo: “servidão involuntária”). Além disso, a afirmação de Aristóteles (segundo a qual ações devidas à ignorância, que

* N. de R. Assim como em português.

não trazem arrependimento, falham em ser voluntárias) é uma revisão teórica do uso ordinário e resulta no que a sua audiência tomaria como uma afirmação extremamente surpreendente. Não é sequer necessário dizer que tais ações não sejam “contravoluntárias”. A melhor tradução de uma afirmação controversa não deveria fazê-la parecer um truísmo.

CONHECIMENTO E IGNORÂNCIA

Em contraste com suas brevíssimas observações em *EE* II.9, Aristóteles dedica considerável atenção em *EN* III.1 à tarefa de esclarecer o tipo de conhecimento que é requerido para a voluntariedade (1110b28-1111a19). As considerações dialéticas com as quais ele está às voltas aqui são nitidamente articuladas nos diálogos de Platão.

O Sócrates de Platão declara notoriamente que todo erro é involuntário, uma vez que se deve à ignorância do bem. Todos queremos o bem, afirma ele (*Meno*, 77b-78b). E, sempre que fazemos algo, nós o fazemos com vistas ao bem (*Górgias*, 467c-468c). Assim, todo erro é devido à ignorância do que é bom. O erro tem duas variedades. A primeira é a incontinência, a qual, segundo argumenta Sócrates no *Protágoras* (354e-357e), deve-se à ignorância do bem. A outra é o erro ordinário. Nesse caso, ainda que se faça o que se quer (o que parece ser bom), isso que se faz é, de fato, mau. Desse modo, ainda que o mau agente obtenha o que busca em certo sentido (o bem aparente), ele está enganado em crer que esse objetivo seja bom (*Górgias*, 468d). O seu desejo racional (*boulesis*), que visa ao bem, é frustrado por tal ação. Assim, nessa perspectiva, o erro é contrário ao desejo e devido à ignorância. Essa constelação de pontos de vista persiste ao longo dos trabalhos posteriores de Platão. Nas

Leis, o ateniense reafirma que “todo erro é involuntário” (860c-e; cf. 731c).

Assim como algumas das conclusões de Aristóteles sobre a voluntariedade, a afirmação de Platão segundo a qual todo erro é involuntário constitui uma afronta e uma revisão das noções ordinárias. O seu objetivo, diferentemente do de Aristóteles, não é capturar as condições nas quais elogio e censura são apropriados. Bem ao contrário, os falantes dominantes de Platão claramente pensam que tal ignorância é repreensível e passível de censura. Pessoas assim ignorantes merecem punição (*Górgias*, 478a-479b), às vezes até mesmo a morte (*Górgias*, 480d; *Leis*, 854c-e, 862e-863a). A asserção segundo a qual o erro é involuntário nunca é invocada em Platão como uma defesa dos maus agentes, ou como uma tentativa de escapar às sanções e punições (com a possível exceção de *Apologia*, 26a).

Platão, em seu teorizar revisionista, está muito satisfeito com o abandono da suposição ordinária segundo a qual responsabilidade, elogio e censura estão vinculados à voluntariedade. Seu propósito é o de ressaltar a importância de se obter conhecimento do bem. Se não temos esse conhecimento, assim ele prega, não realizamos o que mais intensamente desejamos na vida. Estamos frustrando nossos desejos mais profundos. No exemplo do *Górgias*, somos como loucos que tramam ardilosamente para alcançar fins que frustram nossos mais profundos e caros propósitos na vida (*Górgias*, 469d-470a; cf. *Leis*, 731c). O objetivo de Platão ao dizer que o erro é involuntário é protréptico: exortar-nos a buscar e cultivar o conhecimento moral.

O interesse teórico de Aristóteles na voluntariedade, como vimos, é muito diferente do de Platão. Sua motivação para procurar uma definição teórica da voluntariedade é capturar as condições da ação elogiável e censurável. Já vimos

como, na *EE*, ele critica e rejeita o ponto de vista platônico segundo o qual ações contrárias à vontade (*boulesis*) são involuntárias (*EE* II.7.1223b5-10, 1223b30-36, II.8.1223b39-1224a3). Ele o rejeita porque tal ponto de vista entra em conflito com a exigência segundo a qual o erro é voluntário. Aqui na *EN* III.1, Aristóteles ocupa-se mais diretamente com a motivação do ponto de vista platônico.

Quando Platão declara que o erro é involuntário por ser devido à ignorância, ele se baseia em um critério de voluntariedade perfeitamente ordinário, o qual está implícito no paradigma do comportamento não intencional para a ação involuntária. É incontroverso que, se você não sabe o que está fazendo, então você esteja agindo involuntariamente. Porém, a inferência que Platão extrai disso, que ações más são involuntárias, é surpreendente e controversa, uma vez que vai de encontro à outra suposição bastante arraigada acerca da voluntariedade – que a ação censurável é voluntária. Diferentemente de Platão, Aristóteles não está disposto a sacrificar esse aspecto do ponto de vista ordinário em sua própria explicação teórica. No entanto, a posição platônica apresenta um impasse a ser resolvido. Se o mau comportamento envolve ignorância do bem (uma premissa com a qual Aristóteles concorda), como pode ele ser voluntário?

Resolver esse impasse é o foco principal de Aristóteles na discussão nicomaqueia da involuntariedade devida à ignorância (III.1.1110b8-21). Aqui, ele se propõe a esclarecer o tipo de conhecimento que é necessário à voluntariedade. Diferentemente de Platão, Aristóteles tem uma compreensão consideravelmente detalhada da estrutura da motivação racional. Ele distingue o que o agente faz (a ação) do objetivo com vistas ao qual ele o faz (o bem) – disso surge a distinção entre a ação e a *prohairesis* sob a qual ela é

executada. Isso com vistas ao fato de que o modo como alguém age é parte da sua *prohairesis*, e não da sua ação. A voluntariedade, contudo, é uma propriedade de ações, não de motivações. Dada essa distinção entre uma ação e sua motivação, Aristóteles pode distinguir dois tipos de conhecimento. De um lado, há o conhecimento da própria ação – o conhecimento acerca do que se está fazendo. De outro lado, há o conhecimento expresso nas razões que alguém tem para agir – o conhecimento que se tem ao saber que o que se está fazendo é bom.

Assim, uma ação pode envolver dois tipos diferentes de ignorância: ignorância ética (ignorância acerca do que é bom e mau, do que é certo e errado buscar) e ignorância não ética (ignorância acerca do que se está fazendo de fato). Exemplos do último caso incluem o seguinte: se o que se está bebendo é água por oposição a veneno; se se está lutando com um inimigo ou um ancestral, com uma espada cega ou afiada; se puxar a alavanca irá liberar a catapulta ou apenas mostrar seu funcionamento (*EN* III.1.1111a3-15; cf. *EE* II.9.1225b3-5). Aristóteles refere o último caso como ignorância dos particulares (III.1.1110b33, 1111a23-4): quem, o quê, onde, e assim por diante – todos os fatores relevantes à doutrina da mediania (*EN* II.6.1106b21-4). Às vezes, ele caracteriza o caso anterior como ignorância do universal (III.1.1110b32; cf. VII.3.1147a3) – referindo-se, com isso, à premissa de que, no raciocínio prático, está relacionada ao que é bom: por exemplo, “é bom ajudar aqueles em necessidade; aqui há uma pessoa em necessidade; eu devo, portanto, ajudá-la” (cf. *EN* VII.3.1147a25-31; *Mot. An.* 7.701a10-20). Ele também chama esse caso de ignorância “na *prohairesis*” (III.1.1110b31). Essa é a ignorância manifestada nos objetivos que se buscam ao agir, e não na compreensão da ação que se está executando.

Quando Platão afirma que todo erro é involuntário, ele elide a distinção, central à compreensão de *prohairesis* de Aristóteles, entre o que alguém faz (a ação) e as suas razões para fazê-lo. Assim, não é surpreendente que na *Ética Nicomaqueia*, imediatamente após rejeitar a interpretação platônica da exigência de conhecimento para a voluntariedade, o próximo tópico abordado por Aristóteles seja a *prohairesis* (III.2) e suas partes constituintes: deliberação (III.3) e vontade (III.4).

A TESE PLATÔNICA DA ASSIMETRIA

Após discutir *prohairesis*, deliberação e desejo na *EN* III.2-4, Aristóteles volta ao tópico da voluntariedade e conclui sua discussão do tópico em *EN* III.5. Sua discussão com Platão, no entanto, ainda não terminou. Uma consequência adicional do ponto de vista platônico acerca da voluntariedade é que há uma assimetria entre ações boas e más: nossas boas ações são voluntárias, porém as más não o são. A tese da assimetria é um ponto de vista que Aristóteles está empenhado em rejeitar (*EN* III.1.1111a27-9; *EE* II.7.1223b14-16; cf. *MM* I.9.1187a21-3), e isso é exatamente o que ele está fazendo quando dá início a *EN* III.5. Ele abre o capítulo inferindo, a partir da discussão acerca da *prohairesis* e de seus componentes em III.2-4, que as ações virtuosas e viciosas são igualmente voluntárias:

[1] Uma vez que o fim é o objeto de desejo, enquanto as coisas que promovem o fim são objetos de deliberação e *prohairesis*, ações que dizem respeito a esses estariam de acordo com a *prohairesis* e seriam voluntárias. Agora, [2] as atividades da virtude dizem respeito a essas coisas. Assim [3], tanto a virtude quanto o vício dependem igualmente de nós. (*EN* III.5.1113b3-7)

Pode parecer que a afirmação de simetria na conclusão do argumento [3] diga respeito a estados de caráter – “virtude [*arete*] e... vício [*kakia*]” (III.5.1113b6-7; cf. 1113b14-17) – e não a ações. Isso, contudo, não pode ser o que Aristóteles quer dizer. Em primeiro lugar, é perfeitamente natural ao grego usar tais expressões como “virtude”, “vício”, “injustiça” e seus cognatos para referir ações boas e más (cf. Sófocles, *Tiro* fr. 582). Platão, às vezes, articula a sua afirmação segundo a qual o erro é involuntário usando essa terminologia. “Ninguém é involuntariamente mau [*kakos*]”, diz o ateniense em *Leis* IX.860d5, em que ele está claramente falando de ações más (860d9). Em segundo lugar, se Aristóteles de fato compreendesse [3] como dizendo respeito a estados de caráter, inferi-lo de [1] e [2] seria inválido, uma vez que essas premissas inequivocamente dizem respeito a ações virtuosas e viciosas. De modo semelhante, na *EE*, os argumentos que Aristóteles apresenta contra a tese da assimetria estabelecem apenas uma simetria entre ações virtuosas e viciosas, ainda que lá a tese seja articulada por meio do uso de termos que poderiam igualmente referir estados de caráter (*EE* II.11.1228a7-11; cf. II.6.1223a15-20; *MM* I.9.1187a5-19, I.11.1187b20-21, I.12.1187b31).

Nas observações que se seguem imediatamente a essas linhas de abertura de *EN* III.5, Aristóteles torna claro que a simetria que o interessa é aquela entre ações virtuosas e viciosas. Ele explica em favor de [3]:

Nos casos em que depende de nós fazer algo, depende também de nós não fazê-lo; e nos casos em que o “Não” depende de nós, também depende o “Sim”. Logo, se fazê-lo, o que é bom, depende de nós, então não fazê-lo, o que é mau, também depende de nós. E se não fazê-lo, o que é bom, depende de nós, então fazê-lo, o que é vergonhoso, também depende

de nós. E se depende de nós fazer ações boas e vergonhosas e, do mesmo modo, não fazê-las, e isso é o que é ser bom e mau, então depende de nós ser decente e vil. (III.5.1113b7-14)

De fato, aqui ele diz explicitamente que está usando “ser bom” e “ser mau” como equivalentes a “fazer nobres ações” e “fazer ações vergonhosas” (1113b12-13). Ou seja, ele descreve ações usando termos que poderiam igualmente bem referir estados de caráter. Aristóteles está respondendo a oponentes que sustentam que na voluntariedade há uma assimetria entre boas e más ações.

A motivação de Aristóteles para rejeitar a tese da assimetria é clara. Uma vez que ele investiga a voluntariedade para capturar as condições causais do elogio e da censura, é uma exigência dessa abordagem que tanto ações boas quanto más sejam voluntárias. Portanto, deve rejeitar a tese da assimetria. Contudo, não o faz sem argumento. Em *EN* III.5, ele oferece uma quantidade de objeções independentes à tese. Como vimos, aponta para considerações da psicologia da ação (1113b3-6, citado antes) e para a “dualidade” envolvida na noção de uma ação “depender de nós” ou de estar em nós a sua origem (1113b6-14, citado antes, desenvolvido em 1113b17-21). Além disso, ele nota que a simetria é pressuposta nas práticas normais de recompensa e punição (1113b21-30).

Após um longo excursus a respeito da voluntariedade da formação de caráter – na qual é notável a ausência de considerações acerca da simetria (III.5.1113b30-1114a31) –, Aristóteles passa a considerar um argumento em favor da tese da assimetria: “Suponha que alguém diga que todos buscam o bem aparente, mas não estão no controle da aparência e que o fim, ao contrário, aparece a cada pessoa de acordo com o tipo de pessoa que ela é” (1114a3-

1-b1). A resposta de Aristóteles tem dois eixos. Em primeiro lugar, ele nota que o seu argumento imediatamente precedente, segundo o qual somos responsáveis por nossos estados de caráter (1113b30-1114a31), solapa a premissa do objetor de acordo com a qual não estamos no controle da maneira como o bem nos aparece (1114b1-3). De qualquer modo, continua Aristóteles, mesmo se o objetor estiver certo quanto a não estarmos no controle da maneira como o bem nos aparece (1114b3-12), isso se aplica igualmente a ações boas e más. Então, isso não mostra que aquelas são mais voluntárias do que estas (1114b12-16). (Ao extrair essa conclusão, Aristóteles às vezes usa “virtude” e “vício” para articular a tese da assimetria [1114b13, 19-20], mas fica claro, nesses contextos, que ele está falando sobre a voluntariedade de ações, e não sobre o caráter: *prattousin*, 1114b16; *en tois praxesin*, 1114b21.)

Após reiterar o dilema – de que o argumento malogra se somos responsáveis pelos nossos estados de caráter e também malogra se não somos (1114b17-21) –, Aristóteles lembra-nos de que a sua própria posição é capturada pelo primeiro lema: nossas virtudes (*aretai*) dependem de nós (1114b21-3), e o mesmo vale para os vícios (*kakiai*) (1114b23-5). (Notemos o uso do plural aqui, “virtudes” e “vícios”, diferentemente do singular “virtude” e “vício” usado para referir ações.)

Ao oferecer essa refutação do argumento em favor da tese da assimetria, Aristóteles conclui a sua discussão e rejeição da tese platônica da involuntariedade. Estamos também no fim da sua discussão acerca da voluntariedade. As linhas restantes de III.5 (1114b26-1115a6) são uma passagem de conexão que conclui a exposição geral da virtude de caráter e introduz as discussões acerca das virtudes de caráter particulares.

RESPONSABILIDADE PELO CARÁTER

Uma vez que tenhamos reconhecido que *EN* III.5, o último capítulo na discussão da voluntariedade, está organizado em torno da tese da assimetria e que o projeto principal de Aristóteles no capítulo é rejeitar essa tese, estamos em posição de ver que a preocupação principal do capítulo não é, a despeito das aparências iniciais, a responsabilidade pelo caráter. A tese segundo a qual somos responsáveis pelos estados de caráter que desenvolvemos é, de fato, introduzida e defendida no decorrer do capítulo em uma extensa discussão que ainda estamos por examinar (III.5.1114a4-31). Ela corresponde a uma das conclusões que Aristóteles recapitula nas observações que concluem a discussão geral acerca da virtude de caráter ao fim de III.5 (1114b26-1115a3). Trata-se, portanto, de uma tese importante para Aristóteles. Contudo, ainda precisamos determinar exatamente qual significância ele atribui a essa tese.

Como um primeiro passo em direção a esse objetivo, consideremos o contexto no qual ele invoca e defende a tese. Aristóteles está sustentando, contra a tese da assimetria, que as práticas ordinárias de recompensa e sanção legais pressupõem que nossas más ações dependam de nós se não forem executadas “por força e em virtude de ignorância pela qual não somos responsáveis” (III.5.1113b24-5; cf. *EE* II.9.1225b14-16). Em seguida, nota que as pessoas também são punidas por serem ignorantes, caso sejam responsáveis pela ignorância (1113b30-1114a10). Tais pessoas detinham “o controle de ter o cuidado” (1114a3) de adquirir (ou reter) o conhecimento relevante. “No entanto”, responde um objetor, “elas presumivelmente pertencem àquele tipo de pessoa que não tem o cuidado” (1114a3-4). É

contra essa objeção que Aristóteles fornece seu famoso argumento de que somos responsáveis por nos tornarmos o tipo de pessoa que somos.

Antes de considerar esse argumento, é importante ter clareza a respeito da objeção à qual ele responde. Leitores modernos geralmente supõem que Aristóteles e seu objetor estão de acordo com relação ao princípio segundo o qual a ação de uma pessoa não depende dela (ou não se origina nela), se a pessoa age como está disposta a agir, a menos que se possa mostrar que a própria disposição depende dela ou se origina nela (por exemplo, Hardie, 1980, p. 175). Em resumo, o princípio é aquele segundo o qual a responsabilidade pelas ações requer a responsabilidade pelo caráter. Essa é uma suposição moderna bastante comum acerca da responsabilidade e parece ser o que motiva a hipótese que rejeitamos no começo deste capítulo: que estabelecer a responsabilidade pelo caráter seja o objetivo principal da exposição acerca da voluntariedade. Existe alguma evidência, porém, de que Aristóteles endosse tal princípio?

Duas passagens em *EN* III.5 podem dar a impressão equivocada de articular ou implicar o princípio: (a) 1113b17-21 e (b) 1114b3-4.

Todavia, (a) diz respeito à tese da assimetria referente às ações, mas não à tese da responsabilidade pelo caráter. A partir da leitura de Burnet (1990) de 1114b3 (*ei de me outheis*), (b) parece, de fato, articular o princípio. Contudo, a melhor leitura é “se ninguém – *ei de medeis* – é responsável pelo seu erro (...)”. Assim, em lugar algum de *EN* III.5, Aristóteles chega sequer a articular tal princípio, que dirá endossá-lo. Além disso, se ele endossasse o princípio, o argumento segundo o qual somos responsáveis por nossos estados de caráter seria a “pedra de toque” da sua compreensão da voluntariedade; porém,

como foi mencionado antes, a *EE* não argumenta a favor dessa tese nem a articula (exemplos aparentes do contrário – *EE* II.6.1223a19-20 e II.11.1228a7-11 – dizem respeito à tese da assimetria, e não à tese da responsabilidade pelo caráter; contra Broadie, 1991, 162).

O máximo que podemos inferir do fato de que Aristóteles responde à objeção argumentando que somos responsáveis pelas disposições que desenvolvemos é que ele compreende tal responsabilidade como sendo suficiente (e não necessária) para a responsabilidade pelas ações que decorrem dessa disposição. Ou seja, ele está supondo a transitividade da responsabilidade: se você é responsável por uma disposição, você também é responsável pelo que decorre dessa disposição. Esse princípio da transitividade é muito mais fraco do que o princípio segundo o qual a responsabilidade por uma ação requer a responsabilidade pela disposição a partir da qual se está agindo. Não há evidência de que o último princípio seja suposto, quer por Aristóteles, quer por seu oponente.

Não é por acidente que Aristóteles toque no tema da responsabilidade pelo caráter em um contexto no qual a responsabilidade pela ignorância esteja em questão. Isso ocorre porque a ignorância, que na perspectiva de Platão torna o erro involuntário, é, do ponto de vista de Aristóteles, constitutiva do caráter (*EN* III.1.1110b28-30). O princípio da transitividade ao qual Aristóteles recorre em sua resposta à objeção fornece um argumento adicional à bateria de argumentos que ele arregimenta contra a tese da assimetria. Mesmo que o mau caráter envolva ignorância a respeito do bem, é apenas a ignorância da qual não se é responsável que pode eximir do elogio e da censura (III.5.1113b23-5). Uma vez que somos responsáveis por nosso caráter e, por con-

seguinte, pela nossa ignorância do bem, então (via princípio da transitividade) nosso erro continua dependendo de nós.

Agora que identificamos o papel desempenhado pela tese da responsabilidade pelo caráter no único argumento em que Aristóteles faz referência a ela, passemos a considerar o seu argumento em favor da tese. Da pessoa que alegadamente pertence “ao tipo que não tem o cuidado”, Aristóteles afirma:

As pessoas são responsáveis por se tornarem desse modo, por viverem sem regra. Assim, elas também são responsáveis por serem injustas ou intemperantes, uma vez que fazem coisas más ou passam o tempo na bebida e assemelhados. A maneira como se portam nesses casos as torna desse modo [a saber, injustas ou intemperantes]. Isso fica claro no caso dos que estão treinando para qualquer tipo de competição de ação, pois treinam continuamente a atividade. Assim, ignorar que é a partir das próprias atividades nesses casos que se desenvolvem as disposições é sinal de falta de percepção (...) Se alguém faz, com conhecimento, o que o tornará injusto, então é voluntariamente injusto. (*EN* III.5.1114a4-13)

O argumento de Aristóteles aqui, o qual não tem paralelo na *EE* ou na *MM*, é muito simples. Ele primeiro apela para a explicação geral da formação do caráter que esboça em *EN* II: nós nos tornamos justos ao praticar ações justas, temperantes ao praticar ações temperantes, e assim por diante (III.5.1114a4-6). O seu segundo ponto é que sabemos disso quando praticamos ações formativas do caráter. Sabemos que estamos fazendo o que nos tornará justos ou injustos, temperantes ou intemperantes (1114a7-10). Assim, ele conclui, nós voluntariamente nos tornamos o tipo de pessoa que somos: “Se alguém faz, com conhecimento, o que o

tornará injusto, então é voluntariamente injusto” (1114a12-13).

Uma objeção comum a esse argumento por parte de leitores modernos é a seguinte: o que dizer de alguém que foi criado em condições desfavoráveis e não sabe, por exemplo, que roubar é injusto? Evidentemente não somos responsáveis por saber o que é justo e o que é injusto, uma vez que – como o próprio Aristóteles enfatiza – isso é produto de nossa formação e de nosso contexto social. Logo, conclui a objeção, Aristóteles está errado ao deduzir que as pessoas são responsáveis por seus estados de caráter.

A objeção, contudo, comete o engano de supor que o argumento de Aristóteles depende da suposição segundo a qual somos *responsáveis por saber* que tipos de ações são injustas, intemperantes, e assim por diante, no estágio de desenvolvimento em que praticamos as atividades formativas de caráter às quais ele faz referência em III.5.1114a5-14: viver sem regras, passar o tempo na bebida e assemelhados, praticar ações injustas, e assim por diante. Aristóteles, porém, parte de uma suposição muito mais fraca: aquela segundo a qual nós, de fato, sabemos disso. Não deveríamos ficar surpresos com essa suposição, já que ele deixou claro o tempo todo que está falando a uma audiência que recebeu uma boa educação ética (EN I.4.1095b4-6) e que está tratando da questão prática dessa audiência: “o que precisamos fazer para nos tornarmos bons?” (II.2.1103b27-9). Do ponto de vista de Aristóteles, os jovens afortunados da sua audiência não são mais responsáveis por terem uma correta perspectiva a respeito do certo e do errado nesse estágio do seu desenvolvimento moral do que a pessoa criada em um covil de ladrões é responsável por ter uma perspectiva equivocada.

Assim como Platão antes dele, Aristóteles está profundamente consciente de

que apenas alguém que foi criado em condições ótimas terá pontos de vista corretos acerca do que é nobre e do que é vergonhoso (EN II.3.1104b11-13). É por isso que ele insiste, no capítulo final da EN, que é necessário ser criado sob leis corretas. As leis devem ditar não apenas as atividades adultas que as pessoas podem praticar, mas também os primeiros estágios da formação que elas devem receber (EN II.1.1103b1-6, X.9.1179b31-1180a6). Alguém que não tenha recebido uma *paideia* (primeira educação) correta não tem virtualmente qualquer chance de se tornar bom (EN I.4.1095b8-13). Mesmo no estágio da aquisição de hábitos através de atividades adultas, observa Aristóteles, é necessário ter bons professores (II.1.1103b10-13). Ninguém pode aprender por conta própria e em circunstâncias desfavoráveis a tornar-se um bom navegador ou a tornar-se bom. Assim, é um equívoco supor que Aristóteles está tentando argumentar em EN III.5 que, independentemente das circunstâncias nas quais foi uma pessoa criada, ela ainda é responsável por tornar-se virtuosa ou viciada.

A audiência pretendida por Aristóteles na EN são os jovens que foram abençoados com uma formação correta, com boas leis e professores competentes. Ele está dizendo-lhes que agora depende deles completar o processo que os tornará o tipo de pessoa a que aspiram ser. Se falharem, será sua própria culpa. Aqui, podemos ver que a significância que Aristóteles atribui à sua tese da responsabilidade pelo caráter relaciona-se à questão prática mais fundamental da qual ele trata na EN. Nós nos tornamos bons, insiste ele, não pelo refúgio nos estudos puramente intelectuais (EN II.4.1105b11-18), mas pela participação ativa no mundo prático, onde depende de nós agir de acordo com os padrões que aprendemos em nossa formação.

REFERÊNCIAS

Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.

——— and Rowe, C. 2002: *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford Oxford University Press.

Burent, J. 1900: *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.

Hardie, W.F.R. 1980: *Aristotle's Ethical Theory*, 2. ed. edn. Oxford: Clarendon Press.

Meyer, S.S. 1993: *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford: Blackwell.

LEITURAS ADICIONAIS

Annas, J. 1993: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford Univarsity Press.

Bondeson, W. 1974: "Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change", *Phronesis* 19: 59-65.

Brickhouse, T.C. 1991: "Roberts on Responsibility for Character in the Nicomachean Ethics", *Ancient Philosophy* 11: 137-148.

Burnyeat, M.F. 1980: "Aristotle on Learning to be Good". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 69-92. Berkeley, CA: University of California Press.

Curren, R.R. 1989: "The Contribution of Nicomachean Ethics III.5 to Aristotle's Theory of Responsibility", *History of Philosophy Quarterly* 6: 261-277.

——— 2000: *Aristotle on the Necessity of Public Education*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Everson, S. 1990: "Aristotle's Compatibilism in the Nicomachean Ethics", *Ancien Philosophy* 10: 81-99.

Furley, D.J. 1967: *Two Studies in the Greek Atomists: Study II Aristotle and Epicurus on Voluntary*

Action, p. 160-22, 184-195 e 216-226. Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— 1978: "Self-movers". In G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, p. 165-179. Cambridge: Cambridge University Press. Reimpresso em in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 55-68. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.

Hursthouse, R. 1984: "Acting and Feeling in Character: *Nicomachean Ethics* 3.i", *Phronesis* 29: 252-266.

Irwin, T.H. 1980: "Reason and Responsibility in Arisrotle". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 117-156. Berkeley, CA: University of California Press.

Kenny, A. 1979: *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven, CT: Yale University Press.

——— 1994: "Self-movement and External Causation". In M.L. Gill and J.G. Lennox (eds.), *Self-motion: From Aristotle to Newton*, p. 65-80. Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— 1998: "Moral Responsibility: Aristotle and After". In S. Everson (ed.), *Ethics: Companions to Ancient Thought*, vol. 4, p. 221-240. Cambridge: Cambridge University Press.

Moline, J.N. 1989: "Aristotle on Praise and Blame", *Archiv fur Gechichte der Philosophie* 71: 283-302.

Rickert, G.A. 1989: *Hekon and Akon in Early Greek Thought*. Atlanta: Scholars Press.

Roberts, J. 1989: "Aristotle on Responsibility for Action and Character", *Ancient Philosophy* 9: 23-36.

Sauvé, S. 1988: "Why Involuntary Actions are Painful", *Southern Journal of Philosophy* 27 (suppl.): 127-158.

Siegler, F.A. 1968: "Voluntary and Involuntary", *Monist* 52: 268-287.

Urmson, J.O. 1988: *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell.

A grandeza de alma segundo Aristóteles

7

ROGER CRISP

No recente renascimento do interesse pela ética aristotélica, foi dada relativamente pouca atenção à virtude da grandeza de alma (*megalopsuchia*). Isso se deve em parte ao foco nos conceitos estruturalmente mais centrais da teoria aristotélica, em particular a felicidade (*eudaimonia*) e a virtude (*arete*). Entretanto, um estudo sobre a grandeza de alma pode revelar importantes *insights* no formato geral da ética aristotélica, incluindo o papel dos bens externos e da fortuna na vida virtuosa, assim como a importância do “nobre” (*to kalon*). Além disso, Aristóteles descreve o magnânimo com mais detalhes do que qualquer outro, chamando a grandeza de alma de uma “espécie de coroa das virtudes” (*EN* IV.3.1124a1-2). Muitos consideraram alguns aspectos da figura da pessoa magnânima na *Ética Nicomaqueia* repulsivos ou absurdos, mas essa não é uma boa razão para o estudante de Aristóteles evitá-los. Neste capítulo, elucidarei a concepção aristotélica da grandeza de alma, ressaltando suas dificuldades internas e trazendo à tona tanto a sua função na ética aristotélica quanto as consequências para ela e para os escritores modernos influenciados por Aristóteles.

A GRANDEZA DE ALMA COMO UMA VIRTUDE

Compreender a grandeza de alma como uma virtude aristotélica requer, pri-

meiramente, compreender a concepção aristotélica da própria virtude. Aristóteles distingue a virtude em duas classes – virtudes intelectuais e virtudes do caráter – de acordo com os diferentes aspectos da alma humana (*EN* I.13). A grandeza de alma é uma virtude do caráter, embora, como cada uma das outras virtudes, ela requeira que seu possuidor tenha a virtude intelectual da sabedoria prática (*phronesis*; *EN* VI.13). Uma virtude, afirma Aristóteles, não é nem um sentimento nem uma capacidade, mas um estado ou disposição (*hexis*) para agir ou sentir de certa maneira em determinadas circunstâncias (*EN* II.5-6). E, é claro, o mesmo é verdadeiro para os vícios.

O elemento-chave na descrição aristotélica da virtude é a sua famosa “doutrina da mediania” (*EN* II.6). Muitas vezes se sugeriu que a grandeza de alma não se adequaria a essa doutrina porque a própria grandeza de alma é um “extremo” (Hardie, 1978, p. 65; Curzer, 1990, p. 527-528; Horner, 1998, p. 421; Kristjánsson, 1998, p. 400). Há, com efeito, questões interessantes a serem formuladas sobre por que Aristóteles individualizou a grandeza de alma de tal maneira e também alguns problemas relacionados aos detalhes de concebê-la como uma mediania. Entretanto, se a doutrina da mediania for compreendida apropriadamente, ficará claro que a grandeza de alma ajusta-se perfeitamente a essa concepção.

Permita-me elucidar essa doutrina usando o exemplo da temperança, a mediania no que diz respeito à ira (*EN* IV.3). O que significa dizer que a temperança é uma mediania ou que as ações ou os sentimentos da pessoa temperante consistem “em uma mediania”? De início, é tentador pensar que a mediania deve consistir aqui em sentir uma quantidade moderada de raiva, mas isso é tanto ignorar a caracterização aristotélica da mediania em *EN* II.6 quanto abrir caminho para uma má compreensão de como a ideia de grandeza pode funcionar como um elemento no interior de uma disposição mediana. De acordo com *EN* II.6, a ira “pode ser experimentada demais ou de menos e, em ambos os casos, não adequadamente. Porém, experimentar isso da maneira certa, sobre as coisas certas, para com as pessoas certas, com os fins corretos e da forma correta consiste na mediania e no melhor” (1106b20-22). Essa é, então, a mediania no caso da ira – sentir isso no momento certo, sobre as coisas adequadas, e assim por diante. Mas e quanto aos dois vícios, aqueles do excesso e da deficiência? De certo modo, há apenas duas maneiras de errar com a ira, as quais podem ser capturadas por duas colocações variantes da negação. Uma forma de errar seria *não* ter raiva no momento certo, das coisas certas, e assim por diante. Se você me agredisse sem nenhuma boa razão para isso, eu sentiria raiva – e sentiria raiva de você agora mesmo. Se eu simplesmente desconsiderasse isso e seguisse meu caminho, esse é um tipo de insensibilidade culpabilizável. Outra maneira de errar é sentir raiva *não* no momento certo, isto é, no momento errado, e assim por diante. Esse é o tipo de vício que frequentemente se vê em motoristas de carro que ficam furiosos com o que percebem, erroneamente, como insultos à sua dignidade.

De outro modo, porém, como Aristóteles assinala (*EN* II.6.1106b28-33),

existem muitas maneiras de errar e apenas uma maneira de acertar. Alcançar a mediania envolve considerar como certas as ações e os sentimentos de alguém em todas as variadas maneiras listadas na doutrina. Entretanto, na medida em que cada variável é diferente, a cada uma delas corresponde, para ser rigoroso, um vício diferente. No caso da raiva, a pessoa temperante tornar-se-á irada com alguém no momento certo, ao passo que a pessoa irascível ou irritável o fará muito rapidamente; e a pessoa com a virtude continua irada pelo tempo certo, ao passo que a pessoa irritadiça continuará irada por muito tempo. E, é claro, podemos imaginar vícios correspondentes: aquele da pessoa que demora muito para tornar-se irada e o da pessoa que se recupera da sua ira muito rapidamente.

A ira é um sentimento, e pode-se pensar que a esfera de cada virtude é um sentimento distinto. Ao estabelecer a doutrina da mediania, Aristóteles inclusive lista o medo, a confiança, o apetite, a ira, a piedade, o prazer e a dor em geral (*EN* II.6.1106b18-20). Contudo, algumas virtudes não envolvem nenhum sentimento especial. É o caso da virtude central da generosidade (*EN* IV.1), a esfera em que se dá e se recebe dinheiro. O que é essencial é que há algum sentimento e/ou ação *descritível de modo neutro* que podem ser sentidos ou realizados no momento certo, em relação à pessoa certa, e assim por diante. É fato que são esses sentimentos e ações descritíveis de modo neutro que tornam possível a doutrina da mediania, uma vez que cada um pode ajustar-se à descrição tanto de uma virtude quanto de um vício. Como Aristóteles diz: “[N]em todas as ações ou sentimentos admitem mediania. Para alguns, há nomes imediatamente conectados com a depravação, tal como a gana, a falta de vergonha, a inveja e, entre as ações, o adultério, o furto e o homicídio” (*EN* II.6.1107a8-12).

Qual é, então, a esfera da grandeza de alma e seus vícios correspondentes? A resposta para essa pergunta revelará por que não há dificuldade em traçar essa virtude no mapa oferecido pela doutrina da mediania: pensar-se como digno de grande honra. O magnânimo pensará que é digno de grande honra nos momentos certos, em relação às pessoas certas, e assim por diante (temos de reconhecer que aqui Aristóteles está considerando “pensar” como um tipo de ação). A pessoa com o vício excessivo – vaidade – será alguém que pensa ser digno de grande honra nos momentos errados, pelas razões erradas, e assim por diante, enquanto a pessoa com o vício deficiente da pequenez de alma falhará em pensar que é digna de grande honra quando ela deveria, e assim por diante.

A doutrina da mediania não elimina a possibilidade de uma única pessoa ter dois vícios opostos. De fato, Aristóteles observa isso explicitamente em sua discussão da generosidade. Alguns podem ser tanto extravagantes, dando dinheiro quando não deveriam fazer, quanto avarentos, não dando quando deveriam (*EN* IV.1.1121a3-0-b7). Então, podemos imaginar alguém que é tanto vaidoso – talvez pensando ser digno de grande honra por algo nada impressionante – quanto pequeno de alma – falhando em reconhecer o que realmente alcançou. Talvez Arthur Conan Doyle, que se orgulhou tanto de seus fantásticos romances históricos e pensou muito menos das suas histórias de Sherlock Holmes, possa ser um exemplo moderno.

Essa descrição da doutrina da mediania faz sentido para a maioria das coisas que Aristóteles diz sobre cada uma das virtudes e dos vícios. E tal concepção é forte. Essencialmente, Aristóteles está admitindo que existem certas esferas centrais da vida humana – sentimentos como medo e raiva, distribuição e controle de recursos, relacionamento com os outros, e

assim por diante – e que essas esferas podem ser caracterizadas em termo de núcleos de sentimentos e/ou ações. Assim, a pessoa virtuosa é quem realiza as coisas corretas nessas esferas e, como vimos, alguém pode ter vícios de forma tanto excessiva quanto defeituosa. Essa imagem da moralidade parece, ao mesmo tempo, mais realista e positiva na sua abordagem do que, por exemplo, uma lista deontológica rigorosa de proibições: não matar, não roubar, não mentir.

Contudo, de acordo com uma visão tradicional, Aristóteles estaria revisando a *Ética* logo antes de sua morte, e é possível que não tenha tido tempo para organizar a doutrina da mediania e as suas consequências em relação às concepções que ele tinha sobre as virtudes individuais. Certos problemas parecem surgir quando ele falha em selecionar um único núcleo neutramente descritível para a esfera que está discutindo. A inveja envolve sentir dor de maneira inapropriada com o sucesso de alguém e o seu oposto dever ser, portanto, falhar em sentir dor na situação apropriada. Mas Aristóteles coloca-a em oposição a um vício “positivo” diferente: sentir prazer de maneira inapropriada quando alguém vai mal (*EN* II.7.1108a3-5-b6). A coragem seria mais naturalmente entendida, talvez, como sentir medo de maneira apropriada, enquanto seu excesso e sua deficiência seriam, respectivamente, sentir medo de uma maneira inapropriada e falhar em senti-lo da maneira correta. Mas Aristóteles descreve o vício deficiente em termos positivos: o temerário é alguém que sente confiança excessiva (*EN* II.7.1107a33-b4). No caso da justiça, o próprio Aristóteles entende que a doutrina padrão da mediania não pode funcionar (*EN* V.5.1133b32-3).

Talvez não seja tão surpreendente que encontremos um problema no caso da grandeza de alma. De acordo com a concepção que elucidamos, a pequenez

de alma deve dizer respeito a grandes honras e será encontrada apenas na pessoa digna de grandes honras que não se considera merecedora delas. No entanto, Aristóteles estende a esfera desse vício de tal forma, que isso pode ser exemplificado mesmo por aqueles que são dignos de pouco, mas pensam ser dignos de menos ainda (*EN* IV.3.1123b9-11). Isso parece um erro, uma vez que esse vício deveria corresponder à virtude relacionada com as honras menores* discutidas no capítulo seguinte (*EN* IV.4). Uma interpretação não implausível seria dizer que Aristóteles começa com a afirmação de um único conjunto de virtudes e vícios relacionados à honra, mas depois separa a esfera das honras menores para ser a esfera de um conjunto independente. É importante observar que na discussão da grandeza de alma na *Ética Eudêmia*, geralmente considerada anterior à *Nicomacheia*, não encontramos nenhuma virtude relacionada às honras menores, e a pessoa de alma pequena é considerada digna de grandes coisas, mas falha em pensar a si mesma desse modo (*EE* III.5.1232b31-1233a1).

Nesse momento, pode ser útil fazer uma pausa e considerar as razões de Aristóteles para postular uma virtude como a grandeza de alma e para caracterizar sua esfera como aquela da honra. O método “oficial” de Aristóteles na ética consiste em começar com crenças comuns (*ta endoxa*; *EN* VII.1.1145b2-7). Assim, não é improvável que o esquema conceitual que

ele criou para sua ética da virtude tenha se desenvolvido a partir daquele conjunto de virtudes e vícios implícitos na moralidade do senso comum de sua época. Não há dúvida de que a grandeza de alma foi uma virtude amplamente reconhecida no tempo de Aristóteles, embora na linguagem ordinária os termos *megalopsuchia* e *megaloprepeia* (os quais Aristóteles usa para a virtude da magnificência; *EN* IV.2) fossem equivalentes (Gauthier, 1951, p. 20). A grandeza de alma era vista como intimamente relacionada à generosidade, e poderia ser considerado magnânimo quem ajudasse alguém em necessidade (Dover, 1974, p. 178). De fato, no primeiro livro da *Retórica*, geralmente considerado um trabalho de juventude, Aristóteles descreve a grandeza de alma como a virtude que nos dispõe a fazer o bem para os outros em larga escala (I.9.1366b17). Dessa forma, já temos aqui a ideia de “grandeza”, e teria sido um tanto consistente com o seu uso no século IV restringir a esfera da *megalopsuchia* àquela da grande honra (Cooper, 1989, p. 192-193).

Mas por que Aristóteles pensou que a honra é tão central para a vida humana, de forma a lhe consagrar duas virtudes, uma delas sendo a “coroa” de todas as outras? Ele mesmo fornece uma resposta no texto de *EN* IV.3. Tendo descrito a esfera da grandeza de alma como o pensar-se digno de grandes coisas, Aristóteles posteriormente reduz isso ao mérito da *maior* das coisas (e, como ele mesmo observa logo na primeira frase de IV.3, é ajudado aqui justamente pelo próprio nome da virtude). E continua:

O valor é tido com referência aos bens externos e deveríamos admitir que o principal bem externo é o que oferecemos aos deuses, o bem mais visado pelas pessoas de valor e o prêmio para as realizações mais nobres. Tal é a honra, uma vez que isso é, de fato, o maior bem externo. (*EN* IV.3.1123b17-21)

* N. de T. A expressão inglesa “less-than-great honor” (honras menores) não encontra correlato no texto aristotélico, pois foi cunhada para designar uma das virtudes que, para Aristóteles, não tem nome. Em *EN* IV.41125b12-22, ele afirma: “Ora, os homens visam à honra mais ou menos do que devem; portanto, é possível lidar com ela como se deve. Em todos os casos, essa é a disposição que é louvada, sendo uma mediania sem nome em relação à honra”.

Os bens “externos” são diferenciados por Aristóteles dos bens da alma e dos bens do corpo, sendo os bens da alma os mais importantes (*EN* I.7.1098b12-15). Ele define felicidade como o exercício das virtudes (*EN* I.7.1098a16-17), um bem da alma, mas observa que a realização de ações nobres ou virtuosas exige bens externos como “instrumentos”, tais como amigos, fortuna e poder político, e que a felicidade pode ser prejudicada pela falta de outros bens externos, tal como uma boa descendência, filhos nobres e uma boa aparência (*EN* I.8.1099a31-b7). Dada a posterior elevação da honra para a posição de bem externo proeminente, causa uma certa surpresa que Aristóteles não mencione isso aqui. Mas está claro a qual categoria isso viria a pertencer – não é um instrumento, mas um bem cuja falta pode estragar a felicidade de alguém. Igualmente surpreendente é a aparente afirmação de Aristóteles de que os amigos parecem ser o maior bem externo (*EN* IX.9.1169b9-10). Como deveríamos tratar dessa aparente contradição? Podemos enfatizar o “parecem” na afirmação sobre os amigos, mas Aristóteles comumente usa a palavra *dokei* para indicar uma visão que ele mesmo sustenta. Talvez fosse mais plausível observar que Aristóteles não usa nenhum artigo definido em suas afirmações, de modo que ambos poderiam ser compreendidos como sugerindo que o item em questão é um bem externo “muito grande”, ou seja, um dos maiores. Porém, o grego não requer artigo no contexto e, seja como for, deixa sem resposta a questão sobre qual bem Aristóteles consideraria anterior ao outro.

Sugiro, portanto, que temos aqui uma contradição, a qual talvez Aristóteles removesse se tivesse vivido o suficiente para revisar a *Ética Nicomaqueia*. Além disso, cada um dos três critérios mencionados em IV.3 para julgar o valor de um bem externo – se ele é oferecido aos deus,

se é perseguido por pessoas distintas, ou se é o prêmio para as mais nobres realizações – classifica a honra acima da amizade se consideramos o segundo critério como uma referência ao que pessoas distintas, *em particular*, procuram (desde que, é claro, elas persigam a amizade juntamente com as demais pessoas). Talvez seja necessário insistir aqui no fato de que os amigos são, nesse contexto, meramente instrumentos em vista do objetivo da pessoa virtuosa, ao passo que a honra – em sua conexão conceitual intrínseca com “o nobre” (*to kalon*) – é uma recompensa ou prêmio que segue e que, assim, aumenta ou “ornamenta” a atividade virtuosa. É notável também que por honras Aristóteles não necessariamente tem em mente bens materiais, tal como a riqueza. A honra recebida pelos virtuosos de outras pessoas virtuosas é análoga à honra conferida aos deuses na forma de respeito e seus símbolos.

O que parece mais provável é que Aristóteles reconheceu a grande importância atrelada à honra por aqueles que ele considerou como os mais próximos da sua ideia moral da pessoa completamente boa e virtuosa. Isso foi, então, essencial para o seu projeto de mostrar uma conexão estreita entre virtude e felicidade – um projeto cujas principais linhas ele extraiu de Sócrates e Platão – para demonstrar que a sua concepção de felicidade como um exercício da virtude “torna a vida digna de escolha e carente de nada” (*EN* I.7.1097b14-15). Alguém poderia inclusive supor que, tendo completado a sua revisão, a versão final de *EN* I.8 conteria o argumento de que a vida virtuosa é a mais honorável.

Contudo, uma questão permanece. Por que Aristóteles distinguiu duas virtudes relacionadas com a honra, uma com a grande honra e a outra – ambição adequada – com honras menores? Uma resposta pode ser a sugestão de que ele extraiu da

etimologia – a grandeza de alma tem a ver, em algum sentido, com grandeza. Mas de fato há uma clara razão conceitual para se traçar uma distinção advinda da doutrina da mediania. Considere dois indivíduos, A e B. A é, e assim pensa de si mesmo, digno de grande honra, enquanto B é, e assim pensa de si mesmo, digno de pouca honra. Se houvesse apenas uma única virtude, consistindo em ser digno de algum grau de honra e considerar-se digno de honra para tal grau, então A e B teriam de ser considerados como igualmente virtuosos. Porém, considerando outras virtudes, poderia muito bem ser o caso de que A e B não fossem iguais, uma vez que a honra é a recompensa pelo exercício da virtude, tal que uma honra menor deva ser a recompensa para um menor exercício das virtudes. Aristóteles pode ter percebido que isso é incongruente. Além disso, embora inclua um espectro de caracteres do mais ao menos virtuoso, ele tende a pensar em termos do paradigma exemplar da virtude a pessoa que possui e exercita todas as virtudes na sua total extensão. E pode ter pensado que a diferença de grau entre essa pessoa e outra que está em um grau inferior do espectro introduz uma diferença específica no nível das virtudes correspondentes.

Alguns enxergaram essa diferença específica como correspondendo à distinção entre a mera virtude e a virtude supra-humana em *EN VII.1* (Hardie, 1978, p. 72; Curzer, 1990, p. 524). A virtude supra-humana, entretanto, é uma virtude “heroica e divina” (1145a20), e a referência ilustrativa de Aristóteles à afirmação de Príamo sobre Heitor de que ele parecia ser filho de um deus sugere que deveríamos considerar muito seriamente a referência ao heroísmo. É de fato verdade, como Hardie ressalta, que o magnânimo será heroico, no senso comum, no campo de batalha (*EN IV.3.1124b8-9*), mas ser bravo no campo de batalha não é suficien-

te para fazer de alguém uma “divindade”, uma qualidade incomum entre os seres humanos (*EN VII.1.1145a27-8*). De qualquer forma, é conceitualmente impossível para a grandeza de alma representar uma virtude supra-humana. Um deus, ressalta Aristóteles (*EN VII.1.1145a25-6*), não possui virtude (sua disposição é mais honorável do que isso), enquanto a pessoa que tem grandeza de alma possui cada uma das virtudes na sua maior extensão (*EN IV.3.1123b29-30*). Sem dúvida, teria sido possível para Aristóteles tornar a grandeza de alma equivalente a alguma concepção de virtude supra-humana, mas o fato de ele nunca se referir a isso como tal, e com frequência se referir a isso como uma virtude, conta fortemente contra ler essa equivalência no texto.

A diferença entre o magnânimo e a pessoa com ambição apropriada, então, depende do grau de honra do qual eles são dignos. Até onde vai a correção dos seus juízos, eles são iguais. Tal correção, sugere Aristóteles, reside em alguma coisa admirável ou valiosa em si mesma: “Distinguir corretamente grandes de pequenos bens é louvável” (*EE III.5.1232a32-3*). O que faz isso se tornar errado e repreensível depende de se o vício é um excesso ou uma deficiência. A pessoa que se considera digna de grande honra quando ela não o é revela-se apenas estúpida, demonstrando uma falta de conhecimento de si mesma completamente inconsistente com a virtude (*EN IV.3.1123b3, 1125a28*), enquanto a pessoa de alma pequena, que é digna de muito, mas que se pensa merecedora de menos, embora também careça de conhecimento próprio, não é tão tola, mas tímida, e é especialmente censurável, pois sua timidez a impede de realizar as ações nobres que, caso contrário, ela realizaria (1125a19-27).

Também é interessante que a capacidade de distinguir grandes de pequenos bens, o que Aristóteles na *Ética Eudêmia*

torna característica da grandeza de alma, é encontrada, segundo ele, em todas as virtudes (*EE* III.5.1232a35-b4). Assim, a pessoa corajosa não julgará grandes os perigos, no sentido de merecerem ser evitados, quando eles são contrários à razão; a pessoa temperante desdenha grandes prazeres na medida em que eles não são grandes bens, e a pessoa generosa toma a mesma atitude em relação à riqueza. Dessa forma, sugere Aristóteles, a grandeza de alma segue-se da posse de qualquer virtude. A concepção “ortológica” da grandeza de alma não pode ser facilmente situada na doutrina da mediania porque ela não é caracterizada em termos de alguma ação ou sentimento neutros que alguém pode realizar ou sentir no momento errado, ou falhar em realizar ou sentir no momento certo. Nesse aspecto, essa é uma qualidade bivalente, tal como a justiça – alguém ao mesmo tempo possui isso e é admirável, ou não possui e é recriminável. Mas nada impede a afirmação de Aristóteles de que isso é uma parte do que torna cada virtude individual admirável. De fato, como acabamos de ver no caso da grandeza de alma, a sua ausência é comum para ambos os vícios e ajuda a explicar o que há de errado com eles. Além disso, é importante ressaltar a relação da grandeza de alma ortológica com a virtude intelectual da sabedoria prática, o que também, alguém poderia pensar, envolveria a exatidão na capacidade de julgar bens e males.

Tendo apresentado a concepção ortológica da grandeza de alma na *Ética Eudêmia*, Aristóteles segue provendo uma concepção limitada da grandeza de alma como uma virtude entre outras, o que ele faz, ou ao menos parece fazer, chamando a atenção para o interesse do magnânimo apenas pela grande honra dentre os bens externos (*EE* III.5.1232a38-b14). Como vimos, uma vez que os bens externos são requeridos para ações virtuosas, isso nos

leva ao terreno da relação entre a grandeza de alma e as outras virtudes de caráter, o tópico da próxima seção.

A GRANDEZA DE ALMA E OUTRAS VIRTUDES

Primeiramente, devemos tentar explicar a afirmação *eudêmia* de que o magnânimo “não se põe a pensar” (*outhen phrontizein*) a respeito dos bens externos, como vida e a riqueza, com os quais a maioria das pessoas se preocupa. Acaso teríamos aqui um problema, uma vez que, se a riqueza é necessária para a virtude (em particular, é evidente, para as virtudes da generosidade e da magnificência), o magnânimo estaria desperdiçando oportunidades de realizar ações virtuosas, as quais ele poderia realizar se houvesse adquirido riqueza suficiente?

Como o fato de rejeitar oportunidades para a virtude é precisamente uma das críticas que Aristóteles faz à pessoa de alma pequena e como o magnânimo tem uma opinião correta sobre o valor, não pode ser o caso de que ele literalmente não veja valor nos bens externos. Imagine que uma pessoa magnânima está prestes a realizar uma ação nobre em ampla escala, que lhe trará grande honra, ainda que saiba que isso requererá grande despesa. Se ela flagra um ladrão roubando-lhe o cofre, não vai simplesmente virar o rosto e deixar que o ladrão se vá. Quero sugerir que, na passagem *eudêmia*, Aristóteles não está falando da avaliação do magnânimo sobre os bens externos, mas da maneira como eles ocupam seus pensamentos. A maioria das pessoas faz uma boa quantidade de investimentos emocionais e práticos, se elas podem, para adquirir e reter riquezas, de forma que a riqueza pode tornar-se para elas, no final das contas, um quase-fim em si mesmo. O magnânimo não se preocupa com a riqueza

ou até mesmo com a vida como fins em si mesmos – e pensa que não se ocupará muito com elas. De fato, se é requerido dele dar todo o seu dinheiro ou inclusive a sua vida em vista da honra (ou ainda pela virtude e pelo nobre), ele o fará sem nenhum grande sentido de perda (*EN* IV.3.1124b8-9).

Algumas vezes, porém, a aquisição da riqueza exige grande exercício e dedicação. Irá o magnânimo em potencial, que poderia tornar-se rico, apanhar essa chance de assim ser e, desse modo, realizar ações nobres? A resposta é “não”, uma vez que exatamente essa atitude para com a riqueza é inconsistente com a grandeza de alma e, por conseguinte, com a virtude. Ações magnânimas não são como um cruzeiro pelo mundo afora, para o qual alguém trabalha duro e economiza. Para serem apropriadamente magnificentes e magnânimas, as ações devem ser realizadas com a riqueza que é adquirida sem grande esforço da parte da pessoa que a possui. Como Aristóteles diz: “As vantagens da riqueza (...) parecem contribuir para a grandeza de alma” (*EN* IV.3.1124a20-21).

Isso traz à tona a questão de saber se os bens externos contribuem simplesmente porque habilitam o magnânimo a realizar ações nobres e assim tornar-se digno de honra, ou se eles são dignos de honra em si mesmos. A opinião de Aristóteles aqui é dupla (*EN* IV.3.1124a20-b5). Em primeiro lugar, bens externos sem virtude não podem ser honrados. De fato, tornam aqueles que os possuem viciosamente desdenhosos e arrogantes. Apenas a boa pessoa deve ser honrada. Contudo, em segundo lugar, a pessoa boa e rica “é mais amplamente considerada digna de honra”, porque “a superioridade em algo bom é em todos os casos mais digna de honra”. Muitos intérpretes foram tentados a dizer que Aristóteles está aqui expondo uma crença comum (*endoxon*) antes de esta-

belecer uma opinião própria, mas essa interpretação é desnecessária. Ele está certo de que os bens externos sozinhos não são dignos de honra e, assim, não está dando ao vicioso nenhuma razão para persegui-los. Ao incorporar em sua posição a opinião geralmente aceita de que a riqueza, o poder, etc., são honráveis em si mesmos, ele avança em seu objetivo eudaimônico, mostrando que a felicidade constituída pela virtude não é “carente de nada”. Por fim, é evidente que a riqueza, o poder e inclusive a honra têm valor aqui apenas como elementos da própria vida virtuosa. É o nobre que realmente importa, embora ele seja parcialmente manifestado na posse virtuosa de grandes riquezas e outros bens externos.

Aristóteles não se preocupa, portanto, com o problema da “sorte moral”. Pode muito bem ser verdade que essa pessoa magnânima *P* está numa posição para viver a vida de nobreza apenas porque herdou muito dinheiro, ao passo que a pessoa que é apenas adequadamente ambiciosa *Q* não é digna da mesma honra, embora, se ela tivesse tido a mesma herança, realizaria coisas não menos louváveis do que as que *P* realizou. O valor da vida moral consiste na realização de ações nobres – e, quanto maior a nobreza, maior a honra e a felicidade. A ideia de que poderia existir algo injusto ou desagradável a respeito disso não chamaria a atenção de Aristóteles, porque ele acredita que a aquisição do vício e da virtude é voluntária e, por isso, trata-se de um caso de elogio e censura (*EN* III.5.1114a31-b25). De fato, no caso da grandeza de alma, podemos ver que a boa fortuna desempenha um papel constitutivo nas condições do desenvolvimento bem-sucedido da própria virtude, porém alguns ficarão insatisfeitos. Pode ser aceitável dizer que uma pessoa deveria ser elogiada por fazer voluntariamente o melhor que pode com as oportunidades que lhe são oferecidas. Mas como podem duas

pessoas que aproveitaram igualmente bem suas oportunidades, embora estas tenham diferido bastante, independentemente de seus esforços, ser diferentemente honráveis? Aprofundarei esse aspecto da visão ética de Aristóteles na seção final.

Como deveríamos situar a grandeza de alma *vis-à-vis* às demais virtudes? A relação não é tão simples quanto aquela entre generosidade e coragem, as quais são virtudes de caráter independentes que comandam esferas separadas na vida humana. A grandeza de alma no sentido ortológico está, de certo modo, implicada em cada virtude, já que cada uma delas envolve correção de opinião sobre bens e males em sua própria esfera. A virtude particular da grandeza de alma está relacionada com a honra, e o magnânimo é digno da maior honra. Por essa razão, diz Aristóteles (*EN* IV.3.1123b26-9, 1123b34-6), ele deve ser a melhor ou a mais virtuosa de todas as pessoas, visto que “quanto melhor uma pessoa for, maiores as coisas das quais ela será digna, e o melhor será digno das maiores coisas”. Um suporte para a conclusão que Aristóteles extrai aqui – de que o magnânimo deve ser bom – também é oferecido pela reflexão da sua falta de interesse pelos bens externos (1123b29-34).

O magnânimo preocupa-se pouco com qualquer coisa, mesmo com a honra, de forma que nenhum grande desejo por bens externos poderia motivá-lo a realizar ações viciosas: “Seria completamente inadequado para ele sair correndo com seus braços balançando ou cometer alguma injustiça”. O retrato do magnânimo, que a *EN* IV.3 oferece, também nos proporciona um *insight* adicional da relação entre a grandeza de alma e outras virtudes, o que será discutido na seção final.

O que Aristóteles quer dizer com a afirmação de que a grandeza de alma é “uma espécie de coroa das virtudes” (*EN* IV.3.1124a1-3)? Ele oferece duas expli-

cações para sustentar essa afirmação: a grandeza de alma torna maiores as virtudes, o que não acontece independentemente delas. Isso é assim, em parte, porque Aristóteles acredita que nenhuma virtude ocorre isoladamente de outra (uma visão cujas implicações para a grandeza de alma discutirei brevemente), mas também porque muitas coisas não ocorrem isoladamente de outras sem que faça sentido colocar o primeiro grupo em alguma espécie de relação ornamental com o segundo. O outro ponto de Aristóteles não é fácil de se interpretar. De fato, isso é mais fácil de se interpretar à luz da própria afirmação ornamental. O que Aristóteles provavelmente tem em mente é a maneira pela qual a grandeza de alma “sobrevém” ou “está no topo” das outras virtudes. Primeiramente, eu começo adquirindo as (outras) virtudes. A seguir, eu alcanço um nível de virtude modesto, no qual sou digno de alguma honra modesta – e, se eu sou consciente disso, então tenho a virtude da ambição apropriada, embora, é claro, não tenha grandeza de alma. Meu desenvolvimento moral continua, porém, e eu desenvolvo a virtude em um grau digno das maiores honras. Nesse ponto, se eu sou consciente do meu valor, então a grandeza de alma emergiu da minha posse dessas outras virtudes e, posteriormente, acrescenta brilho ao meu caráter moral e ao merecimento da honra.

No entanto, essa história deixa sem resposta a questão sobre o primeiro dos pontos de Aristóteles em suporte à afirmação ornamental: como a grandeza de alma faria *as outras virtudes* “maiores”, em oposição a ornamentar meu caráter como um todo. Uma possibilidade é que a minha posse da virtude, digamos, da coragem, é de alguma forma mais admirável se eu estou consciente disso. Mas tal visão parece envolver um tipo de dupla valoração: o caráter de alguém é aperfeiçoado pela grandeza de alma, há um

ganho nisso, e uma honra posterior surge em consequência. *Ademais*, cada uma das outras virtudes que alguém possui é também de alguma forma mais admirável por causa da posse da grandeza de alma. Sugiro, porém, que a chave para entender Aristóteles consiste no que ele diz sobre a lógica da pequenez de alma. Se a pessoa de alma pequena está em vias de alcançar ser digna de grande honra, então devemos presumir que a “grandeza em cada virtude” (EN IV.3.1123b30) é característica dela tanto quanto do magnânimo. Mas ela não é perfeita, porque sua insegurança a leva a abster-se de ações nobres que, de outra maneira, ela realizaria (EN IV.3.1125a25-7). Assim, vemos como a grandeza de alma poderia tornar as virtudes já grandes ainda maiores, incentivando o seu possuidor a ações em situações nas quais o tímido ficará para trás.

Podemos ver agora como a concepção aristotélica da grandeza de alma esclarece sua tese da chamada “reciprocidade das virtudes”, de acordo com a qual só é possível para alguém possuir alguma virtude do caráter se possui todas elas. Na EN VI.13, Aristóteles conecta essa tese à virtude intelectual da sabedoria prática. Possuir apropriadamente qualquer virtude de caráter requer a posse da sabedoria prática em algo da seguinte maneira: se eu possuo uma virtude de caráter, então minhas ações e meus sentimentos precisam estar numa mediania. No entanto, ver quais ações e sentimentos estão em uma mediania requer uma capacidade quase perceptiva de juízo, a qual me habilita a ver as coisas corretamente. Essa é uma parte importante da sabedoria prática. A abrangência dessa capacidade, acredita Aristóteles, é universal, de modo que isso envolverá enxergar as razões práticas corretamente na esfera de cada virtude. E fazer isso requererá a posse da virtude de caráter dentro de cada esfera relevante.

Nessa altura, alguém poderia pensar que a grandeza de alma traz um problema imediato na concepção apresentada por Aristóteles. De acordo com ele, a felicidade consiste no exercício das virtudes, e essa compreensão dela é “amplamente compartilhada” (EN I.8.1099b19). Porém, a grandeza de alma é certamente uma virtude excepcional e rara; então, se a tese da reciprocidade das virtudes está correta, parece que dificilmente uma pessoa será virtuosa ou feliz.

Uma resposta óbvia a isso seria dizer que o que é exigido não é a grandeza de alma, mas que qualquer virtude relacionada à honra é apropriada ao mérito de alguém. Ser virtuoso, então, requer ser digno de honra em um ou outro grau e estar consciente do nível em que se merece isso. Contudo, nessa discussão da grandeza de alma, Aristóteles parece moderar a tese da reciprocidade das virtudes, reconhecendo que a pessoa de alma pequena pode possuir virtudes do caráter em alto grau, mas carecer da grandeza de alma. Pode-se dizer que as virtudes da pessoa de alma pequena são aquelas chamadas em EN VI.13 de meramente “naturais” (Curzer, 1990, p. 530). Entretanto, não parece ser assim, uma vez que as virtudes naturais são aquelas que possuímos “por natureza”, independentemente do intelecto, e por nascimento. Antes, a ideia de Aristóteles é mais plausível como sendo a de que uma pessoa *perfeitamente* virtuosa possuirá todas as virtudes, incluindo, é claro, a grandeza de alma. Todavia, há um espectro que vai do caráter moral desse indivíduo até aquele de um indivíduo mais baixo, mais bestial, e não há razão para afirmar que alguém que não é perfeitamente virtuoso não possa, de modo algum, ser virtuoso. Como Aristóteles observa, “as esferas do que é nobre e do que é justo (...) admitem muitos graus de diversidade e variação” e “é característica de uma pessoa educada buscar em cada área

apenas o grau de exatidão que a matéria comporta” (*EN* I.3.1094b14-16, 1094b23-5). Podemos dizer que Aristóteles aceitou que, para ser virtuoso, as ações e os sentimentos de uma pessoa devem enquadrar-se em alguma escala delimitada de modo impreciso e que o virtuoso perfeito sempre realizará os atos que estão no topo dessa escala. O magnânimo realizará os atos mais altos e a pessoa de alma pequena ligeiramente abaixo do topo dessa escala.

Isso dá origem a uma outra questão concernente à ideia de Aristóteles sobre “o critério da boa ação”. Tradicionalmente se pensa que, de acordo com Aristóteles, a ação correta é aquela que a pessoa virtuosa realizaria e que qualquer outra ação seria errada. Ora, seria tentador afirmar que a pessoa virtuosa nessa fórmula deve ser perfeitamente virtuosa, mas pode ser errado simplesmente dizer que qualquer outra ação é errada, sem levar em conta a possibilidade dentro do esquema aristotélico de uma classificação avaliativa das ações da melhor para a pior. A ação correta é talvez a melhor; contudo, dentre as ações incorretas, algumas são significativamente melhores do que outras, na medida em que elas podem ser altamente admiráveis e dignas de honra e louvor. Deve-se, dentro dos seus limites, sempre almejar o melhor possível, mas não assumir que falhar em realizar o melhor é uma falha completa em alcançar o nobre.

A PESSOA MAGNÂNIMA: O “QUADRO” E SEUS PROBLEMAS

Como vimos, a metodologia ética oficial de Aristóteles segue os problemas que surgem das tensões presentes nas opiniões do senso comum. Podemos, então, aprender algo sobre a origem do seu interesse pela grandeza de alma a partir de uma passagem dos *Segundos Analíticos* que delinea duas concepções apa-

rentemente conflitantes dessa virtude (*II*.13.97b15-25). Aristóteles está discutindo a definição e observa que, se estamos buscando definir algum termo que se aplica a muitas coisas, devemos investigar se elas mesmas têm algo em comum:

Quero dizer, por exemplo, se quisermos saber o que é a grandeza de alma, devemos questionar, no caso, entre os homens magnânimos que conhecemos, o que todos têm como tais. Por exemplo, se Alcebiades é magnânimo, e assim também o são Aquiles e Ajax, o que todos eles têm em comum? Intolerância aos insultos, pois um fez a guerra, outro à cólera e o último ao suicídio. E esse é ainda o caso de outros, como Lisandro e Sócrates. Ora, se eles têm em comum ser indiferente à boa e à má fortuna, eu tomo essas duas coisas e questiono o que a indiferença à fortuna e a intolerância à desonra têm em comum. E, se não houver nada, então haverá dois tipos de grandeza de alma. (trad. Barnes, 1975)

As discussões éticas da grandeza de alma podem ser lidas como tentativas de encontrar uma concepção comum da grandeza de alma que consista na intolerância aos insultos e em ser indiferente à boa e à má fortuna. Frente a isso, essas duas concepções parecem inconsistentes, uma vez que a primeira parece exigir um interesse extremo na honra em particular e a segunda, uma ausência de tal interesse.

Aqui a atitude em relação aos bens externos tomada pelas pessoas magnânimas, conforme descrita nos tratados éticos, também se evidencia. Aristóteles visa a uma aproximação entre as duas concepções de grandeza de alma, afirmando que a pessoa magnânima é altamente indiferente aos bens externos, inclusive à honra, mas ela se interessa por tudo o que diga respeito às grandes honras. Em especial, observemos que, ao suportar os infortúnios nobremente, a pessoa magnânima é hon-

rada por si mesma (*EN* I.10.1100b30-33). Ambas as concepções de grandeza de alma, então, capturam um elemento da verdade, ainda que nenhuma das duas esteja incondicionalmente correta.

O método dialético de Aristóteles, entretanto, não consiste em buscar uma história antiga sobre alguns assuntos de modo a resolver tensões entre posições diferentes. Em vez disso, a história que desenvolve será independentemente plausível para ele. É o momento de encarar o fato surpreendente de que muitos consideraram o “quadro” detalhado da pessoa magnânima em *EN* IV.3 implausível ou até mesmo repulsivo. No restante desta seção, apresentarei as principais linhas desse quadro, expondo os seus variados aspectos

problemáticos, rejeitando algumas das tentativas modernas de “reabilitação” da pessoa magnânima. Na seção final deste capítulo, sugeri que, se tomarmos esse quadro como realmente parece, poderemos aprender lições importantes sobre a natureza da ética aristotélica como um todo.

O quadro descreve as características da pessoa magnânima em seis áreas amplamente definidas: risco e perigo, ato de dar e receber benefícios, atitude em relação aos outros, nível de atividade, abertura, independência e autossuficiência. Foram encontrados problemas na maioria dessas áreas e, no momento em que as for apresentando, delinearei as principais dificuldades que surgiram.

(1) *Risco e perigo* (IV.3.1124b6-9)

A pessoa magnânima, na medida em que não supervaloriza nada, não se engaja no perigo. Ela evitará perigos triviais, mas enfrentará os grandes e, em função da sua atitude para com os deuses, será severa mesmo em relação à própria vida.

É de se esperar que nenhuma pessoa virtuosa, seja ela magnânima ou não, engaje-se no perigo por ele mesmo, uma vez que isso ameaçaria seu potencial para a ação virtuosa. E, presumivelmente, nenhuma pessoa virtuosa enfrentaria perigos triviais, uma vez que a trivialidade deve consistir em não haver uma forte razão para enfrentá-los. Assim, o que parece caracterizar a pessoa magnânima aqui é, como poderíamos esperar, um grau especialmente alto de coragem – e a coragem é talvez a virtude em que a eminência seja especialmente nobre e honrável. Devemos, porém, ser cuidadosos ao interpretar as afirmações de Aristóteles sobre as motivações da pessoa magnânima. Ela é corajosa não apenas porque não se importa muito em perder os variados bens externos que poderia adquirir em sua vida, mas porque *se importa* (ainda que não muito) com a honra e (presumivelmente muito) com a ação virtuosa e a nobreza. Ela tem o último interesse positivo em comum com uma pessoa “ordinariamente” corajosa, mas uma pessoa ordinária sente pesar pela perda de bens na morte (*EN* III.9.1117b9-13). A pessoa ordinariamente corajosa verá ainda se o ganho da nobreza através da morte numa batalha é melhor do que a perda de grandes bens; para a pessoa magnânima, essa decisão é muito fácil.

(2) *Ato de dar e receber benefícios* (IV.3.1124b9-18):

A pessoa magnânima está inclinada a ajudar os outros prontamente, mas sente vergonha em ser um beneficiário, uma vez que isso é um sinal de inferioridade. Se ela é beneficiada, devolverá com interesse, para garantir que o seu benfeitor venha a ser um beneficiário. Ela lembrará com prazer os benefícios que conferiu, mas esquecerá os que recebeu e sentirá pesar ao ser lembrada deles.

É de se esperar que seja realmente difícil beneficiar uma pessoa magnânima de qualquer modo, uma vez que ela está realmente interessada apenas na honra, e não muito, e a honra precisa ser grande e conferida por pessoas boas (IV.3.1124a4-11). Mas pode haver casos em que a pessoa magnânima precise de algum bem instrumental para realizar os fins nobres que afirmamos serem caros para ela.

(continua)

(continuação)

Esse lado benéfico do caráter da pessoa magnânima harmoniza-se com a concepção de grandeza de alma da *Retórica*. Na *Ética Nicomaqueia*, contudo, não há restrição a uma assistência em larga escala. A pessoa magnânima ajudaria alguém com pequenas atitudes? Isso pareceria estranho, dado o que Aristóteles diz sobre o nível de atividade da pessoa magnânima. Essa é uma questão interessante se for o caso de alguma outra virtude particular estar sendo exercida quando a pessoa magnânima é movida a ajudar os outros. Aristóteles não apresenta nenhuma virtude da beneficência, benevolência ou gentileza. Entretanto, ele vê a amizade como uma virtude e reconhece a existência de uma “amizade” natural entre os seres humanos, que pode muito bem ser uma fonte de motivação para a ação benéfica (EN VIII.1.1115a16-22).

O principal problema em relação à atitude da pessoa magnânima aqui é que ela é ingrata. Para ser mais exato, ela se interessa em retribuir os benefícios, mas aparentemente faz isso não para expressar sua gratidão, e sim para restabelecer a sua posição de superioridade o mais rápido possível. E, uma vez que a retribuição seja feita, o fato que ela recebeu um favor será apagado da sua mente, como um sinal penoso do sentimento de inferioridade pelo benefício recebido.

(3) *Atitude em relação aos outros* (IV.3.1124b18-23):

A pessoa magnânima será orgulhosa [*megas*] em seu comportamento com pessoas distintas, mas modesta com outras. A superioridade em relação às primeiras é algo difícil e impressionante, enquanto em relação às últimas é algo fácil e vulgar.

O desejo de superioridade da pessoa magnânima é apenas daquilo que é em si mesmo nobre e digno de honra. Uma questão imediata é a de quem são essas “pessoas distintas”. Em uma tradução mais literal, são “aquelas sustentadas pela honra e agraciadas pela fortuna”. É quase certo que isso deve ser lido conjuntivamente. A pessoa magnânima não procurará impressionar o vicioso, não importa quão boa seja a sua fortuna. Mas há uma nota preocupante aqui, como se o comportamento da pessoa magnânima em relação a uma pessoa bem-sucedida mudasse se também mudasse a sorte dessa pessoa. Ela perderia, então, algo da própria superioridade e tentar impressioná-la seria algo vulgar.

Comumente se diz que a pessoa magnânima é orgulhosa, embora a passagem que citamos venha exatamente contra essa opinião. Ela estará se autodepreciando na companhia de pessoas inferiores a ela. Tampouco há alguma evidência de que seja arrogante ou de que olhará a todos de cima por qualquer outra razão que não seja a sua falta de virtude. É de se esperar que todo orgulho brote da sua falta de interesse pelos bens exteriores. Para alguém em que nada mais importa exceto a virtude, as vidas daqueles que não a possuem não parecerão ter muita importância. Esse alguém não se parece muito com o *Übermensch* de Nietzsche, embora seja razoável dizer que Nietzsche foi influenciado pelo quadro apresentado por Aristóteles (Kaufman, 1974, p. 382-384).

A pessoa magnânima é vaidosa? Ela poderia mesmo parecer-nos vaidosa, mas, no sentido aristotélico, ela está longe da vaidade. A pessoa vaidosa erra em relação ao próprio mérito, ao passo que a opinião da pessoa magnânima sobre isso é correta. Há, aqui, uma importante questão sobre a natureza da modéstia como uma virtude moderna. Requereria a modéstia que uma pessoa fosse *ignorante* dos seus méritos ou apenas que a sua opinião fosse valorizada de uma certa maneira, focando não muito no seu trabalho, digamos, mas em sua boa sorte de ter uma certa configuração genética ou por ter tido uma boa educação (ver Driver, 2001, capítulo 2)? Questões semelhantes ocorrerão se considerarmos que falta humildade à pessoa magnânima. Segundo Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* 2a2ae, q61, a2), a humildade está de fato do outro lado da moeda da grandeza de alma. Assim como a grandeza de alma incita as pessoas às grandes coisas de acordo com a reta razão, a humildade as impede de ultrapassar o limite quando se almejam bens para além da razão. Como resultado talvez da ênfase cristã no pecado original, algo que nos interessa no quadro do magnânimo é a sua *confiança* no próprio valor, uma confiança que não pode nos ajudar, mas que nos torna de alguma forma complacentes.

Em uma perspectiva cristã ou pós-cristã, também é problemático o fato de a pessoa magnânima dirigir mais atenção a si do que aos outros. Ela tem um interesse especial naquilo que é nobre, mas seu interesse é que a nobreza seja instanciada na *sua* vida. Além disso, qualquer interesse que ela tenha

(continua)

(continuação)

pelos outros parece consistir amplamente em como ela aparece (ainda que veridicamente) para os outros. Voltarei a esse ponto no final da próxima seção.

(4) *Nível de atividade* (IV.3.1124b23-6):

A pessoa magnânima evita as coisas geralmente honradas e as atividades pelas quais os outros se sobressaem. Ela é lenta ao agir, a menos que haja uma grande honra em questão; ela está inclinada a realizar apenas poucas ações, ainda que grandes e reputadas.

Essa atitude perante a ação não nos surpreende, dada a falta de interesse da pessoa magnânima por tudo, exceto pela grande honra. O problema evidente com a concepção, nesse momento, como vimos, é que a pessoa magnânima pode ser vista como desperdiçando oportunidades de agir virtuosamente, ainda que estas não sejam ações tão grandiosas quanto aquelas que ela está inclinada a realizar, as quais uma pessoa ambiciosa na medida certa realizaria e, portanto, receberia a recompensa da virtude.

Uma resposta dada a isso por alguns escritores foi a de que as ações da pessoa magnânima, ainda que poucas, demandam um certo tempo, tornando-a, assim, incapaz – embora ela possa desejar isso – de responder aos chamados que poderiam ser atendidos por aqueles com graus menores de virtude. Entretanto, deve-se dizer que esta não é a maneira mais óbvia de ler o texto aqui, que não contém implicações de que a pessoa magnânima deveria estar pronta para agir se alguma pequena honra estivesse em questão. Além disso, como se disse, sua hesitação não parece surpreendente. Por que ela deveria incomodar-se com algo de pouca ou nenhuma significação?

Mas isso não significa dizer que a pessoa magnânima deixa passar oportunidades de grande honra que ela poderia, de outro modo, alcançar. Sua hesitação deve ser vista no contexto dos seus interesses e da ação em geral. Há uma analogia aqui com um agente consequencialista que, como parte de uma estratégia para maximizar o seu bem total, deixa passar certas oportunidades de fazer o bem. A pessoa magnânima é digna das maiores honras, e parte do que é nobre em seu comportamento é justamente a sua falta de interesse por qualquer outra coisa além disso.

(5) *Abertura* (IV.3.1124b26-31):

Na medida em que o magnânimo preocupa-se pouco com o que as pessoas pensam, ele está aberto em relação àquilo que gosta ou deixa de gostar. E, na medida em que está inclinado a desconsiderar as pessoas, ele fala e age abertamente, exceto quando usa de ironia para com as massas.

Novamente, vemos os efeitos da falta de interesse da pessoa magnânima por tudo o mais que não a honra que influencia certas características do caráter e do comportamento. A arrogância parece, ao leitor moderno, ser uma dessas características. O que parece faltar à pessoa magnânima é a consciência de que, na medida em que uma outra pessoa é uma pessoa, isso lhe confere um certo grau de respeito ou interesse. Ela estará aberta aos outros do seu gabarito porque a verdade importa pra ela e, assim presumimos, aos outros. Mas para “as massas”, em relação às quais ela se considera completamente superior, a verdade não pode ter importância, de modo que estará pronta a não falar diretamente com elas.

(6) *Independência e autossuficiência* (IV.3.1124b31-1125a16):

A pessoa magnânima não depende de outras, a menos que seja um amigo, porque isso seria ser servil. Na medida em que nada lhe importa, ela não está inclinada à admiração, ao ressentimento, à fofoca, ao fato de ser apreciada pelos outros, às reclamações. Suas posses são nobres antes que úteis, pois isso é consistente com a autossuficiência. Além disso, como nada lhe importa, ela não será rude: seus movimentos são lentos, sua voz é profunda e sua fala é comedida.

(continua)

(continuação)

Assim como o magnânimo não está preso a bens externos, ele também não se prende aos outros, exceto aos amigos. E, mesmo aqui, seria possível admitir, sua amizade não pode ser especialmente profunda, dada a sua falta de interesse inclusive pela própria vida. Embora ele não precise ser especialmente dependente dos seus amigos, pode parecer que o interesse da pessoa magnânima pela honra a torne dependente dos outros. Em primeiro lugar, notemos mais uma vez que a pessoa magnânima preocupa-se apenas com as grandes honras das pessoas boas. Em segundo lugar, notemos que ela não tem um interesse especial nem mesmo por essas pessoas. Assim, se ela não é honrada nem por aqueles que são bons o suficiente para honrá-la (seja porque é possível para as pessoas virtuosas cometer erros de omissão, seja porque pode não haver pessoas virtuosas em posição de honrá-la), ela será ao máximo moderadamente desgostosa. Alguns objetaram que, por falhar em acumular posses úteis, ela desperdiçará oportunidades de agir virtuosamente. Tratarei dessa objeção a seguir. A nobreza da totalidade das ações da pessoa magnânima será a maior possível.

Pode alguém com uma voz naturalmente aguda ser magnânimo? Provavelmente sim, se ele tem a mesma falta de interesse, assim como as outras pessoas magnânimas, e considera as coisas de modo leve e refletido. Além disso, suspeito que, dado o peso que Aristóteles confere à maneira como a pessoa magnânima *aparece*, ele teria pensado que uma voz aguda, assim como a falta de bens externos, poderia impugnar a grandeza de alma e talvez, em casos extremos, torná-la impossível.

A ESTÉTICA DA VIRTUDE

Na seção anterior, esbocei as principais linhas do quadro apresentado por Aristóteles acerca do caráter da pessoa magnânima e mencionei alguns dos problemas que os intérpretes contemporâneos aí encontraram. Esses problemas levaram alguns a interpretações de Aristóteles sobre a grandeza de alma que proporcionam ao menos a chance de pôr de lado alguns desses problemas. Temos aqui quatro exemplos representativos:

1. *Contemplação* – na metade do século XX, René Antoine Gauthier (1951) retoma a opinião do comentador antigo Aspásio de que o magnânimo é, de fato, o filósofo. Ele observou, por exemplo, que o magnânimo tem muitas das características atribuídas aos filósofos: inatividade (o que permite a contemplação), autossuficiência (porque a filosofia requer poucos recursos materiais) e autoconhecimento. Em especial, podem-se ver traços socráticos nesse quadro (Deman, 1942; Seddon,

1975): considere a ligação do magnânimo à verdade e seu uso da ironia. Talvez, então, ele não deva ser julgado pelos mesmos padrões morais aplicados aos agentes comuns.

2. *Idealização* – no século XIX, J.A. Stewart (1892, I, p. 335-337), afirma que o quadro da grandeza de alma oferecido por Aristóteles deve ser considerado não como aquele esboço de caráter das demais pessoas virtuosas na *Ética Nicomaqueia*, mas como uma idealização. Do quê? Stewart também enfatiza a contemplação. A pessoa magnânima “contempla o *kosmos* ou a bela harmonia da sua própria natureza e não permite que nada externo a isso domine seu pensamento e sua conduta”. Não devemos almejar ser como a pessoa magnânima, mas sim tentar instanciar o ideal que ela representa em uma vida mais completa da virtude prática.
3. *Descrição* – também no século XIX, John Burnet (1900, p. 179) defende que é exatamente o oposto que é verdadeiro. Não se trata de representar

uma idealização, mas sim meramente de descrever o ideal do padrão ateniense dos dias de Aristóteles: “A descrição tem muito de um humor tranquilo e é, com certeza, parcialmente irônica”. O quadro, então, exemplificaria o estágio na metodologia ética de Aristóteles em que ele apresenta as “crenças comuns” (*endoxa*) antes de trabalhar as dificuldades ou tensões que estão aí contidas.

4. *Aspiração* – mais recentemente, Michael Pakaluk (2004) recuperou a ideia de que o magnânimo é socrático e sugeriu que a defesa de Sócrates de uma volta à virtude na vida de alguém permite-nos ver a grandeza de alma não como complacente ou arrogante (porque a depreciação se faz em relação aos bens, não às pessoas), mas como uma atitude de aspiração à virtude.

O que fazer dessas variadas leituras de Aristóteles? Há, talvez, uma forte evidência para a interpretação contemplativa. Contudo, devemos ter em mente as seguintes observações em resposta àqueles que dela partilham. A pessoa magnânima freia sua ação não para contemplar, mas para agir em uma grande escala. Ainda que lhe faltem posses úteis, ela adquire o que é nobre. E o seu autoconhecimento é simplesmente o conhecimento do seu próprio valor. Pode muito bem ser o caso de Aristóteles ter parcialmente Sócrates em mente ao compor esse quadro, mas isso se aplica tanto ao Sócrates homem quanto ao Sócrates filósofo. Em geral, dada a falta de qualquer referência explícita por parte de Aristóteles de um vínculo entre a filosofia e a grandeza de alma, essa interpretação não ganha força.

O argumento do silêncio aplica-se com a mesma força às outras três interpretações, assim como às muitas outras visões semelhantes expressas na literatura. Elas se assentam na afirmação de que

Aristóteles *não poderia* ter desejado dizer o que disse sobre a grandeza de alma, de modo que devemos encontrar uma outra forma de entendê-lo. E a única maneira de fazer isso seria recusar considerar o que ele disse como um valor evidente. Sugiro, porém, que isso é exatamente o que devemos fazer e que podemos aprender muito refletindo sobre a discussão aristotélica sobre a sua e a nossa concepção de ética.

Um aspecto da concepção aristotélica da grandeza de alma que os leitores modernos julgam particularmente questionável é a sua falha em incorporar algum princípio da igualdade moral das pessoas, um princípio que talvez encontre sua expressão mais clara na ética kantiana. Entretanto, não parece muito generoso considerar Aristóteles desse modo. Não há nada de inconsistente em tal princípio, como ele é geralmente entendido, na sua concepção da pessoa magnânima. Como vimos, no seu tratamento da amizade, Aristóteles admite que todos os seres humanos fazem algum tipo de afirmação moral uns sobre os outros. E, embora ele não acredite que todos os humanos devam ser tratados igualmente (ou seja, tratados da mesma maneira), isso não é exigido por nenhum princípio plausível de igual valor. Além disso, um princípio que parece implícito na concepção de Aristóteles – que os bens devem ser distribuídos de acordo com o mérito moral – não é descartado por muitos pensadores modernos e, de fato, tornou-se um dos focos de discussão filosófica (Olsaretti, 2003).

O que em sua noção torna a honra o maior dos bens externos? Não é hoje obsoleta a ideia de ser honrado pela virtude (Berger, 1970)? Isso parece exagerado. Muitos de nós aspiram à decência na ação e no caráter, e seria frustrante não receber o reconhecimento devido por isso, sobretudo se alguma ação que realizamos está para além do que exige o dever. Contudo,

devemos reconhecer que a priorização dada pelo magnânimo à honra sobre tudo o mais não se harmoniza com as avaliações modernas. De modo mais geral, o que encontramos na concepção aristotélica da grandeza de alma é o comprometimento com uma estética da virtude, sendo a beleza moral ou a nobreza do caráter do agente o seu fim dominante. A pessoa virtuosa, de acordo com Aristóteles, realiza ações virtuosas em vista de si mesmas, o que significa realizá-las porque são, por si mesmas, nobres (ver, por exemplo, *EN* II.4.1105a32, III.7.1115b11-13). Além disso, não há nada no texto que sugira que esse foco na nobreza seja algo como um pano de fundo, concedendo interesses genuínos aos outros para ocupar as deliberações do agente. De fato, em *EN* IX.8, Aristóteles diz que a pessoa boa “dá a si mesma o que é nobre e melhor”; que ela morreria por seus amigos, “procurando por si mesma o que é nobre”; que aqueles que morrem pelos outros “escolhem uma coisa boa e nobre por si mesma”; que a pessoa boa que dá dinheiro aos seus amigos “tem o que é nobre e, assim, dá a si mesma o maior bem”; que, em todas as ações virtuosas, “a pessoa boa é vista como dando a si mesma o máximo do que é nobre”.

A estetização da ética pode ser inserida no contexto total do projeto eudaimonista de Aristóteles. Como ele está tentando persuadir-nos de que a virtude é constitutiva da felicidade, será vantajoso para ele encontrar alguma qualidade especialmente valiosa que apenas a virtude tem. Trata-se da beleza moral ou nobreza da ação virtuosa. Mais uma vez, seria um exagero ver esse valor – ou o fato de ser um componente da felicidade – como completamente estranho às sensibilidades modernas. Nossas histórias e nossos filmes, por exemplo, frequentemente incluem concepções de ações nobres que esperam causar-nos admiração; e os obi-

tuários são uma boa fonte de evidência de que continuamos a ver a “vida bem vivida” como uma vida que é, de modo geral, boa para a pessoa em questão. O que parece que deve ser observado na concepção de Aristóteles da motivação virtuosa – e no caráter do magnânimo em particular – não é tanto o que concerne à nobreza, mas a sua falta de envolvimento em relação ao bem-estar dos outros. Embora o magnânimo não seja filósofo, talvez possamos ver aqui um movimento em direção ao mundo espiritual do filósofo.

Muitas das virtudes éticas modernas podem ser vistas como continuação da ideia aristotélica de que a nobreza é um valor. Algumas éticas da virtude são providencialistas – seguindo Hume (conforme uma das suas leituras), e não Aristóteles – e preferem ver as virtudes como meros instrumentos para a promoção do que é realmente bom em si mesmo – o bem-estar. Contudo, os que se inserem na tradição aristotélica defenderão que as ações virtuosas têm algum valor em si mesmas; podemos descrever esse valor como “nobreza”. Ninguém discorda de que o bem-estar é um valor. Assim, um debate central na ética moderna é o de se a nobreza é um valor e, se o for, quanto ela vale. Os envolvidos em tal debate não encontrariam melhor fonte de sugestão e *insight* do que na concepção aristotélica da grandeza de alma.

AGRADECIMENTO

Sou muito grato a Richard Kraut por seus comentários pertinentes a uma versão anterior deste capítulo.

REFERÊNCIAS

Barnes, J. 1975: *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.

Berger, P. 1970: "The Obsolescence of the Concept of Honour", *European Journal of Sociology* 9: 339-347.

Burnet, J. (ed.) 1900: *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.

Cooper, N. 1989: "Aristotle's Crowning Virtue", *Apeiron* 22 (3): 191-205.

Curzer, H.J. 1990: "A Great Philosopher's Not-so-great Account of the Great Virtue: Aristotle's Treatment of Greatness of Soul", *Canadian Journal of Philosophy* 20 (4): 517-538.

Demian, T. 1942: *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris: Les Belles Lettres.

Dover, K.J. 1974: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell.

Driver, J. 2001: *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gauthier, R.A. 1951: "La magnanimité aristotélicienne". In *Magnanimité*, cap. 3. Paris: Vrin.

Hardie, W.F.R. 1978: "'Magnanimity' in Aristotle's Ethics", *Phronesis* 23 (1): 63-79.

Horner, D.A. 1998: "What it Takes to be Great: Aristotle and Aquinas on Magnanimity", *Faith and Philosophy* 15 (4): 415-444.

Kaufman, W. 1974: *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kristjánsson, K. 1998: "Liberating Moral Traditions: Saga Morality and Aristotle's *Megalopsychia*", *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (4): 397-422.

Olsaretti, S. (ed.) 2003: *Desert and Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Pakaluk, M. 2004: "The Meaning of Aristotelian Magnanimity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26: 241-275.

Seddon, F.A. 1975: "*Megalopsychia*: A Suggestion", *The Personalist* 56: 31-37.

Stewart, J.A. 1892: *Notes on the Nicomachean Ethics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

LEITURAS ADICIONAIS

Annas, J. 1993: *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.

Bae, E. 2003: "An Ornament of the Virtues", *Ancient Philosophy* 23 (2): 337-349.

Casey, J. 1990: *Pagan Virtue*. Oxford: Clarendon Press.

Cordner, C. 1994: "Aristotelian Virtue and its Limitations", *Philosophy* 69: 269, 291-316.

Curzer, H.J. 1991: "Aristotle's Much-maligned *Megalopsychos*", *Australasian Journal of Philosophy* 69 (2): 131-151.

Held, D.T.D. 1993: "*Megalopsuchia* in *Nicomachean Ethics* iv", *Ancient Philosophy* 13 (1): 95-110.

Jaffa, H.V. 1952: "Magnanimity and the Limits of Morality", In *Thomism and Aristotelianism*, Cap. 6. Chicago: University of Chicago Press.

Putnam, D. 1995: "In Defence of Aristotelian Honor", *Philosophy* 70: 272, 286-288.

Rees, D.A. 1971: "Magnanimity in the *Eudemian* and *Nicomachean Ethics*". In P. Moraux and D. Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, p. 231-243. Berlin: de Gruyter.

Schmidt, E.A. 1969: "Ehre und Tugend zur *Megalopsychie* der aristotelischen Ethik", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (2): 149-168.

Schuttrumpf, E. 1989: "Magnanimity, *megalopsychia*, and the system of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71 (1): 10-22.

Sherman, N. 1988: "Common Sense and Uncommon Virtue". In P.A. French, T.E. Uehling, and H.K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Character and Virtue*, p. 97-114. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Stover, J. and Polansky, R. 2003: "Moral Virtue and *Megalopsychia*", *Ancient Philosophy* 23 (2): 351-359.

A justiça em Aristóteles

8

CHARLES M. YOUNG

Os homens não teriam conhecido a palavra justiça se essas coisas não tivessem ocorrido.

Heráclito

John Rawls (1999, p. 3) começa seu livro *Uma teoria da justiça* afirmando que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”. Para Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, a justiça é a primeira virtude dos seres humanos individuais. Assim, o Sócrates do *Crítón* de Platão defende que, para uma pessoa injusta, a vida não é digna de ser vivida. Já a *República* de Platão sustenta que a justiça é a expressão natural, no campo das relações humanas, de uma vida individual saudável e propriamente orientada. Aristóteles defende na *Ética Nicomaqueia* que a justiça (em uma de suas acepções) conta como o conjunto das virtudes e que (em outra acepção) é a virtude que expressa a concepção de alguém como membro de uma comunidade de seres humanos livres e iguais, ou seja, como um cidadão.

PRELIMINARES

O Livro V da *Ética Nicomaqueia* é nossa principal fonte acerca do pensamento de Aristóteles sobre a justiça, embora passagens de outras obras, especialmente a *Política III*, sejam igualmente relevantes. Por isso, será útil

apresentarmos inicialmente um rápido resumo dos principais tópicos desenvolvidos na *EN V*.

O livro divide-se basicamente em duas seções principais. A primeira (Capítulos 1 a 5) trata da justiça como um estado do caráter:

- *Capítulo 1*: distingue a *justiça universal*, com suas conexões com a virtude em geral e com a lei, e a *justiça particular*, última das virtudes individuais do caráter que Aristóteles havia começado a discutir, uma a uma, na *EN III.6*.
- *Capítulo 2*: defende a existência de uma justiça particular e distingue seus dois tipos: a distributiva e a corretiva.
- *Capítulos 3 e 4*: procuram estabelecer os sentidos nos quais as justiças distributiva e corretiva buscam alcançar o que é intermediário, tal como as outras virtudes do caráter o fazem.
- *Capítulo 5*: começa com uma discussão acerca da reciprocidade e conclui com um esforço para tornar a justiça particular conforme à doutrina da mediania.

A segunda seção do Livro V (Capítulos 6 a 11) apresenta problemas sobre a justiça e a responsabilidade. Todavia, o tratamento desses tópicos mal começa e

já é interrompido por uma discussão acerca da justiça política que ocupa a maior parte do Capítulo 6 e todo o Capítulo 7. O tratamento da justiça e da responsabilidade obedece à seguinte ordem:

- *Capítulo 6*: distingue entre praticar uma injustiça e ser uma pessoa injusta (1134a17-23).
- *Capítulo 7*: explica como ações justas podem ser vistas como universais ou como particulares e distingue entre, de um lado, atos de justiça e injustiça e, de outro, ações justas e injustas.
- *Capítulo 8*: versa sobre a ação voluntária e distingue três modos de causar dano às pessoas.
- *Capítulo 9*: responde a diversas perguntas sobre a justiça. Pode alguém voluntariamente sofrer injustiça? Pode alguém voluntariamente sofrer justiça? Alguém que sofre uma ação injusta sofre injustiça? Quem pratica injustiça em uma distribuição injusta? Tenta também esclarecer três concepções equivocadas acerca da justiça e da injustiça e delimitar a esfera da justiça.
- *Capítulo 10*: é o célebre capítulo que discute a equidade.
- *Capítulo 11*: responde a outras duas perguntas. Pode alguém fazer injustiça a si mesmo? É pior cometer ou sofrer injustiça?

Por fim, a digressão sobre a justiça política é a seguinte:

- *Capítulo 6*: anuncia que o tópico tratado foi sempre a justiça política. Aristóteles explica o que ela é, distinguindo-a de outras formas de justiça semelhantes a ela.
- *Capítulo 7*: discute as duas formas de justiça política, ou seja, a natural e a legal.

Ao tratar da justiça, Aristóteles emprega uma gama de termos gregos cognati-

tos para designar a “justiça” e a “injustiça”, os quais traduzi de modo uniforme:

dikaioiune (subst.) = justiça

adikia (subst.) = injustiça

dikaioi (adj. masc. ou fem.) = (pessoa) justa

adikos (adj. masc. ou fem.) = (pessoa) injusta

dikaion (adj. neutro) = (ação) justa

adikon (adj. neutro) = (ação) injusta

dikaiopragein (verbo) = praticar justiça

adikein (verbo) = praticar injustiça

to dikaiopragein (subst.) = o praticar justiça

to adikein (subst.) = o praticar injustiça

dikaionoma (subst.) = ato de justiça

adikema (subst.) = ato de injustiça

dikaiousthai (verbo) = sofrer justiça

adikeisthai (verbo) = sofrer injustiça

to dikaiousthai (subst.) = o sofrer justiça

to adikeisthai (subst.) = o sofrer injustiça

Posteriormente (V.7.1135a12-13), Aristóteles defenderá que a expressão “ato justo” (*dikaiopragema*, subst.) deve ser preferida à expressão “ato de justiça” (*dikaionoma*, subst.), pois um ato de justiça, estritamente falando, é a correção de um ato de injustiça (*adikema*).

No que segue, analisarei diversos dos importantes problemas ligados ao tratamento aristotélico da justiça. Há muitos outros pontos que não poderei analisar e aqueles de que tratarei receberão uma análise apenas limitada. Quanto aos demais problemas, e para um tratamento mais metódico deles, consulte-se Kraut (2002, p. 98-177) e Young (em produção*).

* N. de T. Para maiores informações sobre essa publicação, ver o site www.archeologos.com/archeologos.

JUSTIÇA UNIVERSAL VERSUS PARTICULAR

Na *EN* V.1-2, Aristóteles distingue duas formas de justiça. A *universal* (às vezes chamada de justiça *geral*, outras de justiça *ampla*) eleva-se acima do conjunto das virtudes. A *particular* (*específica, estrita*) é, por sua vez, uma virtude individual do caráter e situa-se no mesmo nível da coragem, da temperança, da liberalidade, etc., sendo, como todas elas, uma parte da justiça universal. Aristóteles adverte-nos sobre essa complexidade da justiça no final de suas rápidas considerações acerca das várias virtudes do caráter (*EN* II.7): “Após isso, falaremos da justiça; já que não se trata de uma noção simples, dividiremos seus tipos e explicaremos como cada uma é uma forma de mediania” (1108b7-9). De fato, Aristóteles explica na *EN* V.5 como a justiça particular é uma forma de mediania, mas não como a justiça universal o é. Presume-se que ele tome por aceito que a justiça universal é uma mediania porque compreende um conjunto de virtudes particulares, incluindo aí a justiça particular, cada uma delas sendo, de certo modo, uma forma de mediania.

O argumento de Aristóteles em prol da distinção entre justiça universal e particular apela, em um primeiro momento, a fatos linguísticos. Afirma que o adjetivo grego “injusto” descreve algumas vezes aquele que desobedece à lei e, outras, aquele que é ávido (*pleonektes*), ou seja, desigual ou não-equânime (*anisos*). Aristóteles tem razão ao sustentar que, na Grécia antiga, o vocabulário sobre justiça apresentava essa ambiguidade. Por exemplo, as pessoas acusadas de infringir a lei em Atenas eram denunciadas por “cometer injustiça” (*adikein*). A acusação contra Sócrates dizia: “Sócrates cometeu injustiça ao corromper os jovens e ao não acreditar nos deuses em que a cidade acredita,

mas em outros, novos seres espirituais” (*Apologia*, 24b8-c1). Na *República* I, quando Trasímaco indica a injustiça de preferência à justiça, ele nos convida a considerar “o homem injusto (...) que é capaz de ser ávido em grande escala” (343e7-344a2). Assim, o termo *injusto* pode ser usado para descrever dois diferentes tipos de pessoas: aquelas que infringem a lei e aquelas que são movidas pela avidez. De maneira similar, *justo* pode designar aqueles que agem conforme a lei e aqueles que não são movidos pela avidez, o mesmo também valendo, *mutatis mutandis*, para a *justiça* e a *injustiça*. No sentido universal, a justiça terá o mesmo estado que a virtude em geral. No sentido particular, ela é uma virtude no mesmo nível das demais virtudes individuais do caráter que Aristóteles estuda na *EN* III-V.

Há problemas na equação feita por Aristóteles entre a justiça universal e a legal. Ele pensa que as leis de uma comunidade política qualquer visam à felicidade de seus cidadãos, seja de todos, seja de alguns (*EN* V.1.1129b14-19). Ora, as leis podem não ter essa característica ao menos em dois casos. Em primeiro lugar, aqueles que fizeram as leis podem estar errados sobre em que consiste a felicidade dos seus cidadãos, ainda que tenham sucesso em criar leis que promovam aquela felicidade que mal conceberam. O próprio Aristóteles pensa que a felicidade consiste na realização da racionalidade no pensamento e na ação e que as leis de uma comunidade propriamente humana promoveriam esse fim. Os oligarcas, por sua vez, pensam que a felicidade consiste em alcançar riquezas e propriedades. Suponhamos, para argumentar, que Aristóteles esteja correto e que os oligarcas estejam errados. Suponhamos que um grupo de oligarcas estabeleça leis que, de fato, promovam a obtenção de riquezas. O que devemos dizer acerca da obediência a essas leis? Seria justa, pois está conforme à lei?

Ou injusta, pois não está de acordo com o que as leis deveriam ser? Em segundo lugar, aqueles que estabeleceram as leis, estejam eles corretos ou não acerca do que consiste a felicidade, podem fazer bem pouca coisa para implementar a sua concepção de felicidade. Um segundo grupo de oligarcas pode pensar que uma certa tabela fiscal promove a riqueza, quando, de fato, a impede. Seguir a tabela estaria de acordo com a lei, mas não de acordo com o modo como a lei deveria ser e nem mesmo com a lei tal como ela deveria ser na visão dos oligarcas.

Aristóteles não desenvolve esses problemas e nem mesmo os aborda, embora ele próprio considere a possibilidade de leis mal-elaboradas (V.1.1129b24-5). Uma formulação que capturaria o espírito de suas ideias seria a de imputar justiça e injustiça de forma relativa. Devemos avaliar as comunidades políticas tanto por suas visões acerca da natureza da felicidade quanto pelo sucesso ao implementar essas visões e estimar a justiça e a injustiça das políticas públicas dessa comunidade de acordo com isso. Assim, as políticas públicas podem ser justas ou injustas caso promovam uma visão correta ou incorreta da felicidade e caso promovam a visão de felicidade que objetivam promover. Essa formulação fornece-nos princípios para tratar dos casos antes levantados. A obediência à lei na primeira oligarquia, a que tem sucesso ao implementar sua incorreta visão da felicidade, será injusta quando vista da perspectiva de uma comunidade propriamente humana, mas justa quando vista a partir da perspectiva da própria oligarquia. A obediência à lei na segunda oligarquia, que falha ao implementar sua visão incorreta da felicidade, será injusta tanto do ponto de vista de uma comunidade propriamente humana quanto de sua própria perspectiva.

A identidade da justiça universal com a legal traz consigo, segundo Aristóteles,

uma certa identidade da justiça universal com a virtude do caráter:

Mas a lei também prescreve certa conduta: a conduta de um homem corajoso, por exemplo, de não desertar de seu posto (...) a de um temperante, por exemplo, de não cometer adultério ou ultraje (...) e assim por diante para as ações exemplificando as restantes virtudes e vícios, ordenando uns e proibindo outros – corretamente, se a lei foi corretamente concebida, nem tanto se feita ao acaso. A justiça, nesse sentido, é a virtude completa. (V.1.1129b20-26)

Isso é assim porque a lei objetiva promover a felicidade dos cidadãos e a atividade virtuosa promove a felicidade. A lei exige as mesmas formas de conduta requeridas pelas virtudes do caráter. A identidade entre justiça universal, legal e virtude como um todo carrega consigo dois dos principais temas da filosofia moral e política de Aristóteles: a ideia moral segundo a qual o agir virtuoso promove a felicidade e a concepção política segundo a qual a comunidade política existe para promover a felicidade dos cidadãos.

O ESCOPO DA JUSTIÇA PARTICULAR

Aristóteles restringe o escopo dos bens de que tratam a justiça e a injustiça a bens externos ou bens da fortuna (V.1.1129b1-3). A lista de bens externos fornecida por Aristóteles em *EN* I.8.1099a31-b8 inclui amigos, riqueza, poder político, boa origem, filhos em bom número e beleza pessoal. Evidentemente, justiça e injustiça não têm a ver com todos esses itens e, na *EN* V.2.1130b2, Aristóteles restringe a lista de bens externos de que tratam a justiça e a injustiça à honra, à riqueza e à segurança. Todas essas parecem ser coisas que alguém desejaria ter

a mais do que receberia em uma divisão equânime, ou seja, coisas que alguém poderia cobiçar.

É fácil ver como a justiça e a injustiça são possíveis em relação à honra e às riquezas, mas não tão fácil no caso da segurança. Aristóteles pode ter em mente situações nas quais alguém evita riscos que outros são forçados a assumir. Na *Retórica* I.13.1373b20-24, ele distingue entre cometer injustiça para com os indivíduos e cometer injustiça para com a comunidade (*to koinon*), defendendo, por exemplo, que alguém que pratica adultério ou assalto comete injustiça para com um indivíduo, enquanto quem foge do serviço militar comete injustiça para com a comunidade. Seria um erro, todavia, concluir desse exemplo que um ato de injustiça para com a comunidade não envolva um ato de injustiça para com uma pessoa em particular. Se eu, de maneira injusta, evito o serviço militar, a vítima de minha injustiça não é apenas a minha cidade, mas também a pessoa, seja ela quem for, que serviu em meu lugar.

Note-se que a justiça particular, por dizer respeito à honra, à riqueza e à segurança, mescla-se com as demais virtudes do caráter: com a magnanimidade (*EN* IV.3) e o orgulho apropriado (IV.4), que tratam da honra; com a liberalidade (IV.1) e a magnificência (IV.2), que tratam da riqueza, e com a coragem (III.6-9), que trata da segurança. Presumivelmente, a justiça particular relaciona-se, de modo diferente das demais virtudes, com a honra, a riqueza e a segurança. Aristóteles não se esforça para dizer qual seria essa diferença, mas talvez pense que, por exemplo, o fato de eu sonegar tributos mostre algo acerca de minha atitude com relação à riqueza – uma preocupação com a liberalidade – e algo sobre minha atitude em relação aos demais cidadãos que devem arcar com os encargos que eu negligenciei – uma preocupação com a justiça.

JUSTIÇA E DOUTRINA DA MEDIANIA: O PROBLEMA

Aristóteles considera que cada virtude do caráter – coragem, temperança, liberalidade, etc. – está associada não a um vício particular, oposto à virtude (como Sócrates e Platão pensavam), mas antes a uma pluralidade de vícios. Desse modo, ele associa a coragem à temeridade, à covardia e a outros vícios; a temperança à libertinagem e à insensibilidade; a liberalidade à prodigalidade e a uma variedade de tipos de iliberalidade, e assim por diante. Contudo, Aristóteles sustenta – e ele é famoso por isso – a tese geral de como a virtude em cada esfera está relacionada a seu vício correlato, tese conhecida como “a doutrina da mediania”.

Ao explicar essa doutrina na *EN* II.6.1107a2-6, Aristóteles distingue duas subteses que chamarei de *localização* e *intermediariedade*. A localização é a ideia segundo a qual cada virtude é uma mediania (*mesotes*) que está de alguma forma “entre” um par de vícios opostos, um por excesso e outro por deficiência. A intermediariedade é a ideia segundo a qual cada virtude é uma mediania expressa em ações e paixões que são, de alguma forma, “intermediárias” (*meson*) relativamente a cada uma das ações e paixões nas quais se expressam os vícios correlatos. Portanto, a coragem está, em certo sentido, localizada “entre” a temeridade e a covardia, ao passo que as ações corajosas são, em certo sentido, intermediárias relativamente a ações feitas por temeridade ou por covardia (para maiores detalhes, ver Young, 1996, p. 89).

A justiça particular pareceria ser um contraexemplo às duas subteses. Primeiramente, porque Aristóteles a associa a apenas um vício, a injustiça. Não argumenta tratar-se da mediania entre um par de vícios, um expressando o excesso e outro a deficiência. O problema acerca

da localização gera um outro acerca da intermediariedade. Se a justiça é realmente associada a apenas um vício, é difícil ver como a noção de intermediariedade pode ter algum valor com respeito a ações justas. A solução aristotélica dessas dificuldades consiste, como veremos, em encontrar sentidos especiais nos quais a localização e a intermediariedade aplicam-se à justiça particular. Porém, mesmo depois de ter feito isso, ele admitirá que a localização não se aplica, ao menos parcialmente, ao caso da justiça particular: “A justiça é uma mediania, embora não da mesma maneira que as outras virtudes” (V.5.1133b32-1134a1).

JUSTIÇA DISTRIBUTIVA E CORRETIVA

A *EN* V.2 termina com a divisão da justiça particular em dois tipos – distributiva e corretiva –, ambos investigados, respectivamente, em V.3 e V.4. O objetivo principal de Aristóteles nesses capítulos é o de encontrar uma maneira de representar o que é justo na distribuição e a correção como algo “intermediário” entre dois extremos, o que lhe permitirá, em V.5, conferir sentidos nos quais a intermediariedade e a localização aplicam-se à justiça particular.

A justiça distributiva trata da distribuição de “honra, riqueza e outros itens que podem ser divididos entre aqueles que partilham um arranjo político” (V.2.1130b31-2). Anteriormente (V.2), Aristóteles havia listado a segurança juntamente com a honra e a riqueza (1130b2), e é provável que ele pense tê-la incluído entre os “outros itens”. Na análise aristotélica, a justiça distributiva envolve a atribuição a *pessoas* de *divisões* de um desses bens (V.3.1131a19-20). Tal distribuição contará como *justa* se, e somente se, pessoas iguais receberem parcelas iguais

(1131a20-24). A igualdade das divisões – aquilo que conta como uma divisão igual da riqueza, da honra e da segurança – será normalmente fácil de medir. Já a igualdade das pessoas será mais difícil. “Todos concordam”, afirma Aristóteles, “que a ação justa na distribuição deve estar conforme a algum tipo de valor, mas isso a que chamam valor não é o mesmo” (1131a25-7). A distribuição da autoridade política é um exemplo típico: os democratas propõem que um cidadão livre seja a base apropriada para essa distribuição; os oligarcas defendem que seja a riqueza; os aristocratas argumentam que seja a virtude ou a excelência (a27-9). Aristóteles tenta resolver esses problemas na *Política* III, e, para nossos propósitos, podemos deixá-los de lado. O que nos importa é que a ação justa na distribuição distribui parcelas iguais a pessoas iguais. O tipo de igualdade aqui presente é o que os matemáticos chamam igualdade “geométrica” ou igualdade de razão. Uma distribuição envolvendo duas partes, por exemplo, Sócrates e Platão, será justa se, e somente se, o valor da parcela distribuída a Sócrates corresponder ao valor de Sócrates, assim como o valor da parcela distribuída a Platão corresponder ao valor de Platão, e o *valor* for medido por um padrão correto qualquer.

Por que Aristóteles acredita que isso conte, de algum modo, como um intermediário? Podemos responder a essa questão observando distribuições justas e injustas em um caso simples. Suponhamos que Sócrates e Platão invistam dinheiro em um empreendimento e que chegue o momento de realizar a distribuição dos ganhos. A justiça distributiva exige que pessoas iguais recebam parcelas iguais. Nesse caso, a medida da igualdade das pessoas é o tamanho do investimento que cada uma fez. Suponhamos que Sócrates tenha investido 20 dracmas, que Platão tenha investido 10 dracmas e que eles tenham 60

dracmas de ganhos para dividir entre si. Obviamente, é justo dar a Sócrates, que investiu duas vezes mais do que Platão, o dobro dos ganhos dados a Platão, perfazendo-se assim 40 dracmas para Sócrates e 20 para Platão. Uma distribuição injusta seria aquela que violasse essa proporção. Suponhamos uma distribuição que esteja errada num total de 5 dracmas, seja por dar a Sócrates 45 e 15 para Platão ou por dar 35 a Sócrates e 25 para Platão. Nesse caso, o total que Sócrates recebe na distribuição justa – 40 dracmas – é o intermediário entre o que ele recebe na primeira distribuição injusta – 45 dracmas – e o que ele recebe na segunda distribuição injusta – 35 dracmas. Logo, a parcela justa é um intermediário entre uma parcela que é demasiadamente grande e outra que é demasiadamente pequena em relação a uma mesma quantidade.

A justiça corretiva, estudada em V.4, trata não da divisão, mas sim da reparação da igualdade entre pessoas quando uma lesou a outra. Em tais situações, o valor da pessoa envolvida não conta: “Não faz diferença alguma se um homem bom lesou um homem mau, ou se um homem mau lesou um bom (...) a lei olha apenas para o caráter distributivo dos danos e trata as partes como iguais, perguntando-se apenas se uma parte lesou e a outra foi lesada” (1131a2-6). Quando uma pessoa lesou outra, uma desigualdade entre elas foi criada, e a justiça corretiva procura restaurar a igualdade retirando o “ganho” do perpetrante (ou o fungível equivalente) e entregando-o à vítima. Aqui, o caso de igualdade não é geométrico, mas o que Aristóteles chama (seguindo a terminologia matemática de seu tempo) de igualdade “aritmética” ou igualdade da diferença, ou seja, a diferença entre a posição da vítima posteriormente à correção e sua posição anteriormente a ela é igual à diferença entre a posição do perpetrante antes e depois da correção. Por exemplo: se

Platão tem 10 dracmas que pertencem a Sócrates, a justiça corretiva retirará as 10 dracmas de Platão, restituindo-as a Sócrates. Sócrates verá sua posição melhorada após a correção na mesma quantidade em que Platão verá a sua piorada, ou seja, em 10 dracmas. Aristóteles alega que o que é igual aqui é também um intermediário, já que a posição de igualdade restituída, na qual cada parte possui novamente o que possuía antes, é um intermediário entre a posição de vantagem do perpetrante e a de desvantagem da vítima. Quando Platão toma 10 dracmas de Sócrates, Platão ganha 10 dracmas e Sócrates perde 10 dracmas. Quando a igualdade é restabelecida, ambos voltam a zero. Cada um está na posição intermediária entre o ganho de 10 dracmas por Platão e a perda de 10 por Sócrates. Assim, tanto a justiça distributiva quanto a corretiva objetivam alcançar um intermediário. (Notemos que a justiça corretiva, como Aristóteles a entende, trata apenas da restituição da posição original entre as partes. Perguntas sobre a punição, por exemplo, não surgem aqui e, de fato, elas são, em muitos casos, posteriores, para a justiça corretiva, à determinação da natureza da lesão provocada. Esse algo a mais que será exigido do ofensor será observado na *Magna Moralia* I.33.1194a37-b2.)

RECIPROCIDADE

Antes de abordar a questão de como a justiça particular alinha-se à doutrina exposta na EN V.2, Aristóteles lança-se na discussão acerca da reciprocidade, e grande parte do que é dito parece ser mera digressão. Na passagem em questão (1132b21-1133b28), ele afirma que os pitagóricos definem a justiça como reciprocidade, mas não nos diz nada de substancial sobre suas opiniões ou suas razões para sustentar essa tese. Apenas observa

que a reciprocidade não pode ser identificada com nenhuma das formas de justiça particular discutidas na *EN* V.3 e V.4, a saber, a justiça distributiva e a corretiva. Ele não fornece razões para pensar que a reciprocidade não deva ser identificada com a justiça distributiva, pois pode estar aceitando isso como óbvio. Também não fornece razões para pensar que a reciprocidade não deva ser identificada à justiça corretiva. Faz apenas algumas observações positivas sobre a importância da reciprocidade para a cidade, uma importância celebrada na criação de templos para as graças. Após essas breves considerações (1132b21-1133a5), segue-se uma extensa discussão acerca de como a reciprocidade é realizada nas trocas e da importância do dinheiro para isso.

Pode-se dizer que a primeira e menor parte da discussão aborda o assunto, embora ela pudesse pertencer ao fim da *EN* IV. A ideia de que reciprocidade nos moldes da *lex talionis* – segundo a qual a punição deve corresponder em tipo e grau ao mal cometido – seja uma forma de justiça corretiva é uma visão plausível e amplamente defendida, de modo que Aristóteles está obrigado, metodologicamente, a levar tal opinião a sério. Assim, seria plenamente adequado para ele explicar por que essa visão é errada. Seria igualmente adequado dizer algo sobre a importância da reciprocidade para a cidade, dado que ela não pode ser identificada com nenhum dos tipos de justiça particular. Já a segunda e mais longa parte da discussão acerca da reciprocidade, ou seja, sobre a troca e o dinheiro, conecta-se mais dificilmente com a discussão sobre a justiça particular. Aristóteles apenas diz que a reciprocidade não deve ser identificada à justiça distributiva ou à corretiva, e esses dois são os únicos tipos de justiça particular. Além disso, a discussão da justiça e a doutrina da mediania que segue a discussão da reciprocidade e do dinhei-

ro é feita como se a anterior não existisse. Talvez devêssemos tratá-la como um apêndice cuja relevância para a discussão principal tivesse sido esclarecida por Aristóteles em um outro escrito posterior.

GRAÇA

Eis a passagem na qual Aristóteles resume a importância positiva da reciprocidade para a cidade:

As pessoas procuram retribuir o mal pelo mal (se não o podem, parecem sentir-se em posição de escravos) e o bem pelo bem, pois de outro modo nenhuma troca ocorreria (...) Eis por que as pessoas constroem templos para as graças em lugares proeminentes, já que este é um modo de retribuição. Uma característica particular da graça é que aquele que a recebeu deve retribuir e, da próxima vez, deve ser ele quem tome a iniciativa. (V.5.1132b33-1133a5)

A graça aristotélica toma o bem que fazemos uns aos outros, retorna-o, magnifica-o e ramifica-o. Em resposta à bondade, a graça aristotélica deveria ser diferenciada da graça de Deus e da graça sob pressão (que Hemingway chamava de “entranhas”), cada uma delas sendo uma resposta ao mal. A graça de Deus é, se somos afortunados, sua resposta ao mal que fazemos uns aos outros. A graça sob pressão é, se somos afortunados, nossa resposta ao mal que Deus – ou, se preferimos, o mundo e as outras pessoas – faz para nós.

Aristóteles defende duas teses quando fala da operação da graça na passagem acima citada. Primeiramente, a graça apraz-nos em retribuir a gentileza pelo recebido. Se você me convida para jantar, é gentil que eu retribua. É digno de nota que a gentileza feita em retribuição não necessite, e às vezes não possa, ser feita

em prol da pessoa que realizou a gentileza inicial. Isso acontece, por exemplo, com aqueles responsáveis pelo nosso treinamento filosófico: “Para tais presentes, a única retribuição apropriada consiste em fazer bom uso daquilo que se aprendeu”, como Myles Burnyeat (1982, p. 40, nota 40) sustenta na esteira de Bernard Williams. De fato, uma gentileza realizada em retribuição não precisa ser feita pelos indivíduos específicos que se beneficiaram da gentileza inicial: “Lafayette, aqui estamos”.*

A segunda tese de Aristóteles é que a graça apraz aquele que recebeu uma gentileza de modo que busque “da próxima vez ser ele quem toma a iniciativa”. Se você me convidou para jantar, você me fez a gentileza do convite. Você também me fez uma gentileza de fazer um convite que não é uma resposta a um convite anterior. Seria gentil retribuir ambas as gentilezas, ou seja, que eu retribuísse a gentileza de seu convite inicial convidando-o para jantar. Seria ainda cortês que eu retribuísse a gentileza de você ter me feito um convite que não era uma resposta a um convite anterior fazendo um convite semelhante.

Parece haver aqui uma simpática regressão: uma regressão gentil, se quisermos. Você (V) me convida para jantar. De acordo com a primeira tese de Aristóteles, é gentil que eu (E) retribua. Tem-se assim um ciclo VE. De acordo com a segunda tese, é gentil que eu comece o próximo ciclo EV. Então temos um ciclo mais amplo EVVE, que você iniciou. É gentil que eu inicie um segundo ciclo mais amplo,

EVVE, e assim por diante. Logo, é um teorema da graça aristotélica que, se você me faz uma gentileza, eu sempre lhe serei devedor. Aristóteles pode pensar que, ao ser aquele que “da próxima vez (...) tome a iniciativa”, eu estaria equiparando-me a meu benfeitor. Se esse é o caso, nosso ciclo regressivo é um obstáculo contra o que ele pensa. Kant vai diretamente ao âmago do problema: “Mesmo que eu pague a meu benfeitor o décuplo, não estaria quite com ele, pois ele fez uma gentileza que não precisava ter feito. Ele foi o primeiro a tomar a iniciativa (...) e eu jamais poderia alcançá-lo” (Kant, 1930, p. 222).

JUSTIÇA POLÍTICA

Após encerrar sua discussão sobre a justiça e a injustiça como estados do caráter no final de V.5, Aristóteles inicia um novo tópico em V.6 para imediatamente abandoná-lo e retornar ao problema da justiça e da injustiça:

Não devemos esquecer que aquilo que estamos procurando é simultaneamente a ação justa em sentido absoluto e a ação politicamente justa. Esta se encontra entre pessoas que dividem uma vida orientada para a autossuficiência, pessoas livres e proporcionalmente ou aritmeticamente iguais, de sorte que entre aquelas que não apresentam essas características não há ação politicamente justa, mas apenas um certo tipo de ação, justa por similaridade. Só há ação justa entre aqueles cujas relações são reguladas pela lei (...). (1134a24-30)

Uma dificuldade para entender essa importante observação é saber se, ao descrever “aquilo que estamos procurando” como “a ação justa em sentido absoluto e a ação politicamente justa”, Aristóteles está referindo-se a duas ações distintas (como em: “Eu liguei meu carro e dirigi

* N. de T. Palavras ditas por um oficial americano em 1917 na tumba do Marquês de Lafayette, que lutou pela independência americana ao lado dos revoltosos. As palavras significam que os americanos estariam pagando a gentileza à França ao ficarem ao lado dos franceses durante a Primeira Guerra Mundial.

até a cidade”) ou duas vezes a uma única ação, sendo a segunda aquilo que esclarece ou explica a primeira (como em: “Vou obedecer à lei e pagar todos os meus impostos”). São “ação justa em sentido absoluto” e “ação politicamente justa” dois nomes de duas coisas ou dois nomes de uma coisa?

O texto da *EN* V.6, embora não seja conclusivo, conduz à segunda opção. Em primeiro lugar, 1134a24-30 chega a dizer que a ação politicamente justa encontra-se entre pessoas “que dividem uma vida orientada para a autossuficiência”, são “livres” e “proporcionalmente ou aritmeticamente iguais”, sem nunca afirmar o que é a ação justa em sentido absoluto. Isso tudo tem sentido se a “ação politicamente justa” explica a “ação justa em sentido absoluto”, pois a explicação do que é a ação politicamente justa será também a explicação do que é a ação justa em sentido absoluto. Se a ação justa em sentido absoluto e a politicamente justa são duas coisas diferentes, a falta de explicação do que é a ação justa em sentido absoluto seria misteriosa.

Em segundo lugar, 1134a24 chega a dizer que não há ação politicamente justa entre pessoas que não são livres e iguais, mas apenas “um certo tipo de ação, justa por similaridade” [*ti dikaion kai kath’homoioteta*] (1134a29-30). Em 1134b8-18, Aristóteles dirá que nenhuma ação justa em sentido absoluto ou ação politicamente justa tem lugar entre o senhor e o escravo, entre o pai e o filho ou entre o marido e a esposa, mas apenas algo “similar” (*homoion*). Ou seja, a primeira passagem contrasta a ação politicamente justa com a ação que é “justa em virtude de uma similaridade”, enquanto a segunda contrasta a ação justa em sentido absoluto e a ação politicamente justa com algo “similar”. Presume-se que temos a mesma confrontação nos dois casos. Se isso é assim, novamente a ação justa em

sentido absoluto e a ação politicamente justa são a mesma coisa.

A *Política* III.6-7 confirma essa interpretação. Lá, Aristóteles classifica os arranjos políticos e as constituições em tipos, perguntando se:

- a) *uma* pessoa, ou *algumas* (notadamente os ricos), ou *muitas* (notadamente os pobres) governam;
- b) o arranjo está *correto* ao promover o interesse comum ou *incorreto* ao promover o interesse dos governantes.

Há, portanto, seis arranjos políticos possíveis:

	<i>Correto</i>	<i>Incorreto</i>
Um	Monarquia	Tiranía
Alguns (ricos)	Aristocracia	Oligarquia
Muitos (pobres)	Politia	Democracia

Próximo ao fim de *Política* III.6, Aristóteles deixa claro que a justiça incondicional está restrita a cidades com bons governantes: “É óbvio que esses arranjos políticos que objetivam o interesse comum são corretos de acordo com o que é a justiça em sentido absoluto, enquanto aqueles que objetivam apenas o interesse de seus governantes são errados e pervertem os arranjos políticos corretos” (1279a17-20). Aristóteles afirma, então, que a justiça política, tal como encontrada nas comunidades com constituições corretas, está de acordo com o que é justo em sentido absoluto. Ficaria claro que a justiça no sentido absoluto e a justiça política coincidem se ele sustentasse também que *apenas* tais comunidades desfrutavam da justiça política. E, de fato, ele assim o faz. A *EN* V.6.1134a27 afirma que a ação politicamente justa é possível apenas entre pessoas que são livres e iguais. E, conforme a *Política* III.6.1279a21, as comunidades com arranjos políticos incorretos não satisfazem as condições da liberdade:

“Esses arranjos políticos [a saber, os incorretos] são despóticos, e uma cidade é uma associação de homens livres”. De fato, é precisamente porque eles são despóticos que esses arranjos são errados e pervertidos (a19-21). Pode-se seguramente concluir, portanto, que a ação justa em sentido absoluto e a ação politicamente justa da *EN* V.6 são uma única e mesma coisa, descrita de modos diferentes.

PLEONEXIA

Aristóteles inicia seu tratamento da distinção entre justiça universal e particular com a seguinte observação: “Tanto aquele que viola a lei quanto aquele que é ávido parecem ser injustos” (V.1.1129a31-2). E seu primeiro argumento para a existência da justiça particular faz apelo à noção de avidez de modo crucial (V.2.1130a16-24). A avidez é, portanto, central para a concepção aristotélica de justiça particular. “Avidez” traduz aqui *pleonexia*, literalmente “ter mais”. Outras traduções seriam “querer alcançar em demasia”, “obter mais do que sua parcela devida”, “preponderância” e “cupidez”. Mas o que exatamente é a *pleonexia* ou a avidez aristotélica?

Ninguém sabe. Aristóteles afirma a certa altura que o que engendra a injustiça particular é o prazer proveniente do ganho (V.2.1130b19-22). Essa afirmação exige qualificações, já que é evidentemente comum que as pessoas ajam desejando ter ganhos sem serem injustas, como, por exemplo, no caso dos donos de empresas ou investidores. Todavia, a noção de excesso está presente na palavra *pleonexia*, de modo que talvez a ideia de Aristóteles seja a de que um desejo excessivo por ganhos esteja no âmago da avidez, em particular um desejo por ganhos que vá além da parcela devida (Hardie, 1968, p. 187). Um caso ajudará a ilustrar essa ideia. Su-

ponhamos que eu lhe deva algum dinheiro. Posso querer ficar com o dinheiro que lhe devo e, assim, eu teria mais dinheiro e não menos. Se eu agisse guiado por esse desejo, então (e esta é a sugestão) agiria injustamente.

Uma dificuldade dessa sugestão é que Aristóteles associa o desejo pelo ganho excessivo com o vício da iliberalidade (ver, por exemplo, *EN* IV.1.1122a2-3 e *EE* III.4.1232a11-12). Se ele tem razão em dizer isso, então está errado ao afirmar, em V.2.1130b19-20, que ações realizadas por avidez não são expressões de nenhum dos vícios discutidos na *EN* III-IV. A segunda dificuldade é que, se existe algo como o desejo pelo ganho excessivo e se esse desejo é distintivo da injustiça, então haveria presumivelmente um desejo pelo ganho deficiente, ou seja, para ter menos do que se está justificado a ter, e isso seria um vício da deficiência, que também está associado à justiça – a injustiça consigo mesmo. Mas Aristóteles não tem previsão para tal vício (conforme V.5.1133b32-1134a1) e, de fato, ele nega vigorosamente que alguém possa ser injusto com relação a si mesmo (conforme V.11.1138a4-28). Além disso, longe de pensar que desejar ter menos do que a parcela equânime seja um vício, Aristóteles considera o desejo por aceitar menos do que aquilo a que se está justificado como uma marca da equidade (V.10.11138a1-2), algo melhor do que a justiça.

Uma segunda sugestão com respeito à avidez aristotélica como desejo por mais do que a sua parcela equânime é que pessoas ávidas desejam não simplesmente ter mais do que ter menos, mas ainda ter mais do que sua parte equânime (segundo uma das formas que a sugestão pode assumir; Engberg-Pedersen, 1988, p. 59; Curzer, 1995, p. 215-217) ou fazer com que outros tenham menos do que sua parte equânime (segundo outra forma da sugestão; Kraut, 2002, p. 138-141). Logo, de

acordo com o exemplo no qual eu quero reter o dinheiro que lhe devo, eu desejo ter mais e não menos. Mas eu também desejo ter mais do que a minha parcela equânime (de acordo com a primeira sugestão) ou fazer com que você tenha menos (de acordo com a segunda): não ser equânime é parte daquilo que me incita a agir.

Creio não haver dúvida de que os estados de espírito em discussão são estados possíveis e de que são estados ruins. A questão é saber se são estados de espírito que Aristóteles julga constitutivos da avidez. Considere-se o primeiro caso que ele apresenta ao defender a existência da justiça particular no início de V.2. Um homem comete adultério por prazer, outro por proveito. A primeira ação é libertina, a segunda é injusta. O modo mais direto de construir o exemplo relativo ao proveito consiste em dizer que o segundo homem seduziu a mulher porque alguém o pagou para tanto ou porque queria entrar na casa dela para roubá-la. Talvez pudéssemos tomar o proveito de modo geral, de sorte que obter mais prazer físico do que se mereça ou desgraçar uma mulher ou seu marido ou sua família possam contar como proveitos (embora não fique claro como isso signifique assegurar, em excesso, dinheiro, honra ou segurança, bens sobre os quais versam a justiça e a injustiça). Porém, não há boas razões para ler o exemplo dessa maneira, exceto para salvar uma interpretação. O mesmo vale para os demais casos da ação injusta na *EN*.

Ademais, não é evidente que os estados de espírito em discussão sejam plausivelmente vistos como injustos. Como Rawls (1999, p. 385-386) observa, pessoas injustas e pessoas más estão ambas preparadas para cometer ações ruins e injustas. Diferem em que as injustas querem mais do que a parcela equânime de bens para os quais a busca apropriada está legitimada, ao passo que as más querem isso e

algo a mais. Querem também mostrar sua superioridade sobre as demais pessoas e humilhá-las. Amam a injustiça, e não somente os bens externos que a injustiça pode proporcionar. Os estados de espírito em discussão aqui são, a meu ver, mais próximos do homem mau para Rawls do que do homem injusto.

Rawls afirma que as pessoas injustas querem mais do que a parcela equânime dos bens cuja busca apropriada está legitimada. Essa observação sugere uma maneira de entender a avidez aristotélica diferente daquelas que até agora foram consideradas. Se é isso que as pessoas injustas são, então a diferença entre pessoas justas e injustas será que as justas desejam bens externos apenas quando a sua busca apropriada está legitimada, ao passo que as injustas continuam a desejar tais bens mesmo quando sua busca é ilegítima. De acordo com o nosso exemplo, se eu lhe devo dinheiro e se sou justo, então não desejarei retê-lo. Se for injusto, desejarei. Assim entendida, a avidez aristotélica não pode ser simplesmente identificada com alguma forma, simples ou complexa, de um desejo excessivo de ganho. Consiste antes na ausência de uma certa restrição para o desejo de ganho. Uma pessoa justa não quer ganhos quando envolvam tomar o que pertence a outro. Já uma pessoa injusta não faz tal restrição.

Se realmente é isso o que Aristóteles entende por avidez, ele está correto em afirmar, como faz em V.2.1130b19-20, que ações realizadas por avidez não são expressões de nenhum dos vícios discutidos na *EN* III-IV, em especial a iliberalidade, pois a marca desta é o desejo excessivo de ganhos, enquanto a marca da injustiça é a ausência de uma inibição particular sobre o desejo de ganho. Sem dúvida, Aristóteles está igualmente correto em não procurar um segundo vício associado à justiça, uma vez que, se a justiça consiste na apropriada inibição de um desejo pelo

ganho e a injustiça no fracasso em frear apropriadamente aquele desejo, então é difícil ver o que restaria para formar o segundo vício.

JUSTIÇA E DOUTRINA DA MEDIANIA: A SOLUÇÃO DE ARISTÓTELES

Aristóteles procura, no final de V.5, alinhar sua teoria da justiça com a doutrina da mediania. Lembremos que a doutrina tem duas partes: localização (de acordo com a qual cada virtude está, em algum sentido, “entre” dois vícios, um por excesso e outro por deficiência) e intermediariedade (ideia segundo a qual a ação virtuosa é, em algum sentido, “intermediária” entre as ações que expressam aqueles vícios). Eis o que ele afirma sobre justiça e intermediariedade: “Definimos agora o injusto e o justo. Tendo-os bem diferenciado, fica claro que a ação justa é intermediária entre agir injustamente e ser injustamente tratado, pois um significa ter muito e o outro ter muito pouco” (V.5.1133b29-1134a1). Essa afirmação é surpreendente. Em primeiro lugar, a intermediariedade deveria colocar as ações justas entre dois conjuntos de ações que não são justas. Aqui, todavia, Aristóteles coloca a ação justa entre o agir injustamente e o ser tratado injustamente. Além disso, como já vimos, ele defende em V.3 que o justo na distribuição é um intermediário entre uma parcela que é muito grande e outra que é muito pequena. Ele defendeu em V.4 que o justo na correção é intermediário entre o ganho (aquele que um agente injusto obtém) e a perda (aquela que a vítima do agente sofre). Mas aqui ele afirma, sem preliminares, que fazer justiça – fazer o que é justo – é um intermediário entre agir injustamente e ser injustamente tratado. É difícil ver como as afirmações sobre a intermedia-

riedade feitas aqui se coadunam com as feitas em V.3-4.

Uma possibilidade é a seguinte: Aristóteles acredita que (a) o fato de eu tratar você justamente é um intermediário entre (b) o fato de eu tratar você injustamente de modo a ganhar mais do que minha parcela equânime e (c) o fato de eu tratar a mim injustamente de modo a obter menos do que minha parcela equânime. Alguns especialistas (por exemplo, Curzer, 1995, p. 218-222) pensam que é isso que Aristóteles deveria em todo caso dizer, já que representa a justiça como “entre” um par de vícios, injustiça e autoabnegação, como podemos chamar (c), a injustiça consigo mesmo.

Um problema com essa interpretação é que ela não leva em consideração a explicação da intemediariedade de V.3-4. Um segundo problema é que, mesmo que Aristóteles passasse, com ela, a desfrutar de uma melhor visão do assunto – o que não é óbvio –, ainda assim permanece o fato de que não a adota. Ele nunca tenta associar a justiça a um par de vícios. Além disso, tem o que considera ser uma razão boa e suficiente para não a adotar, já que defende, em V.11.1138a4-28, que alguém não pode cometer injustiça consigo mesmo. Realmente, não se vai muito longe sugerindo que parte do objetivo de Aristóteles, incluindo a discussão acerca da justiça e da responsabilidade, que ocupa a maior parte restante da *EN* V, é precisamente o de explicar por que ele *não* admite essa linha de interpretação.

A segunda possibilidade é a seguinte: Aristóteles acredita que (a) o fato de eu tratar você justamente é um intermediário entre (b) o fato de eu tratar você injustamente de modo a ganhar mais do que minha parcela equânime e (c) o fato de você me tratar injustamente de modo a que eu obtenha menos do que minha parcela equânime. Tal interpretação apresenta dois inconvenientes. Primeiro, é emba-

raçoso que em (a) e (b) eu seja o agente e você o paciente, enquanto em (c) você seja o agente e eu o paciente. Segundo, essa interpretação, assim como a anterior, parece não levar em conta a explicação da intermediariedade em V.3-4.

Podemos, creio eu, admitir a primeira dificuldade e talvez possamos responder à segunda. Suponhamos que eu me recuse a pagar o dinheiro que lhe devo. A justiça corretiva requererá que meu ganho injusto – o seu dinheiro que eu retive – seja-me retirado e devolvido a você. Logo, a justiça corretiva produzirá o mesmo resultado que se teria produzido caso eu tivesse agido justamente com você já no primeiro momento. E como a justiça corretiva visa a algo que é intermediário entre o ganho e a perda – entre aquilo que eu obtenho se ajo injustamente e o que você perde se é injustamente tratado – podemos afirmar que a conduta justa visa igualmente à situação intermediária. Observações similares podem ser feitas sobre casos que envolvam distribuição.

Uma vantagem dessa interpretação é que ela pode avançar um pouco na compreensão de por que Aristóteles pensa que a discussão da justiça distributiva e corretiva em V.3-4 é relevante para a análise da justiça vista como contrária à avidez aristotélica, objeto de V.1-2. A conduta injusta, tal como descrita em V.1-2, é aquela que a justiça corretiva, tal como descrita em V.3, surge para corrigir: roubo, adultério, assassinato, furto, roubo, quebra de contrato, etc. (ver a lista completa no final de V.2). Logo, por que Aristóteles pensa que a discussão acerca da justiça distributiva e corretiva é relevante para a compreensão da justiça como contrária à avidez? Talvez porque ele pense que a perspectiva daquela que distribui ou corrige seja uma perspectiva cuja adoção me permitirá balisar meu interesse pessoal entre os resultados das várias escolhas que posso fazer. Isso

permitirá que eu veja, de modo desinteressado, o que a justiça exige de mim.

Em Young (1989, p. 246), forneci um exemplo que ilustra o que Aristóteles pode ter em mente. Eu dou uma ré no meu carro, destruindo a bicicleta que você tinha colocado em minha vaga e atrás do meu carro. Como se pode esperar, acontece uma discussão entre mim e você. Concordamos que eu lhe devo uma compensação, na medida em que fui negligente em não olhar antes de dar a ré e na medida em que você foi negligente em colocar sua bicicleta na minha vaga, mas discordamos sobre quem de nós foi o mais negligente. Você salienta o meu erro em não olhar antes de dar a ré. Se você for grosseiro, dirá que poderia ter sido uma criança, e não uma bicicleta, que eu teria atropelado. Eu saliento o seu erro em colocar sua bicicleta onde não podia. Se eu for grosseiro, direi que espero que você seja mais cuidadoso com suas crianças do que é com sua bicicleta.

Para resolver nossa disputa, podemos chamar uma terceira parte para arbitrá-la. Cada um de nós esperará que o árbitro decida o caso a partir de uma perspectiva desinteressada. Ele tratará cada um de nós – e nossas respectivas reivindicações – igualmente. Olhará apenas para o fato de que a bicicleta deixada em uma vaga de estacionamento por uma pessoa foi destruída por uma segunda pessoa que deu ré e não levará em consideração qual de nós é dono da bicicleta ou do carro. Ele estabelecerá as responsabilidades na medida em que os fatos e os princípios relevantes assim o demandarem.

A decisão do árbitro ajuda a ver aquilo que a justiça exige de cada um de nós no caso original. O árbitro assume uma perspectiva desinteressada sobre a matéria, vendo-nos apenas como membros de uma comunidade de pessoas livres e iguais, cada um com suas necessidades e

seus interesses. Ele tomará conhecimento do caso e será demandado a estabelecer as responsabilidades, à medida que o exigirem os fatos e os princípios. Porém, essa é uma perspectiva aberta a cada um de nós, independentemente de atribuímos nosso caso a uma terceira parte. Cada um de nós olha para a situação do ponto de vista do árbitro, sem realmente atribuir o caso a ele. Eu posso basear minhas reivindicações em uma visão do grau apropriado de responsabilidade ligado a alguém que, em tais circunstâncias, atrole uma bicicleta e que balize o fato de que a responsabilidade é minha. Você pode fazer o mesmo, *mutatis mutandis*. Se realizarmos a justiça aristotélica, é isso o que, na minha sugestão, iremos fazer.

A tentativa de Aristóteles de alinhar sua teoria da justiça particular com a localização (ideia segundo a qual cada virtude está, em certo sentido, entre dois vícios, um por excesso e outro por deficiência) é a seguinte: “A justiça é um estado de mediania de um tipo, não como as outras excelências, mas por estar relacionada a um intermediário, enquanto a injustiça relaciona-se a extremos” (V.5.1132b32-1134a1). Nessa passagem, Aristóteles não se esforça por localizar a justiça entre um par de vícios, o que é compreensível, já que não há outro vício com o qual ela esteja associada. Contudo, ele aparentemente pensa que a justiça conte, não obstante, como um estado de mediania, já que “está relacionada a um intermediário, enquanto a injustiça relaciona-se a extremos”. Evidentemente, essa é uma tentativa de explorar as análises da justiça distributiva e corretiva em V.3 e V.4, onde o que é justo é identificado ao intermediário e o que é injusto é apresentado como envolvendo tanto excesso quanto deficiência. Mas está longe de ser claro que ela nos forneça um sentido interessante no qual a justiça é um estado de mediania. Aristóteles pos-

sui, de fato, um apoio verbal: assim como a gentileza visa ao que é gentil, um estado de mediania (*mesotes*) também visa ao que é intermediário (*meson*). No entanto, alguém poderia argumentar que as disciplinas práticas, tais como a medicina, por exemplo, visam ao que é intermediário – e Aristóteles defende justamente esse ponto na *EN* II.6.1106b8-14. Seria possível concluir, então, que as disciplinas práticas são estados de mediania? O próprio Aristóteles não o faz.

RESPONSABILIDADE

Embora as duas discussões acerca da responsabilidade na *EN* III.1-5 e na *EE* II.7-10 difiram em muitos pontos importantes, elas compartilham a ideia de que a ação voluntária é aquela que possui sua fonte em um agente que, de certo modo, sabe o que está fazendo. Elas também compartilham a ideia segundo a qual a responsabilidade é um problema de tudo ou nada. As observações sobre a responsabilidade na *EN* V.8 complementam essa discussão ao permitir *graus* de responsabilidade.

A teoria desenvolvida na *EN* V.8 distingue entre três modos de causar mal a alguém: realizando uma ação injusta por ignorância, com conhecimento e por escolha. Se eu realizo uma ação injusta por ignorância, cometo um *erro*, mas não uma injustiça, e não me revelo injusto com a pessoa. Se disponho de razões que teriam me levado a prever o erro (por exemplo, se eu solto meu cão de guarda no pátio sem cercas e ele morde o carteiro), eu teria cometido *propriamente um erro*. Se não tivesse razão para prever meu erro (por exemplo, eu solto meu cão em um pátio cercado e ele morde o carteiro que pulou a cerca para soltar cartas que haviam ficado presas), o que causei foi um *infortúnio*.

Se realizo uma ação injusta com conhecimento, mas não por escolha (solto meu cão porque estou irritado em ver o carteiro pisar em meu canteiro de flores), então *pratico uma injustiça e pratico um ato de injustiça*, mas não me revelo uma pessoa injusta. Por fim, se pratico uma ação injusta por escolha (se solto meu cão no pátio porque quero que ele morda o carteiro), então não apenas pratico uma injustiça e um ato de injustiça, mas também *me revelo uma pessoa injusta*.

Evidentemente, a distinção aristotélica entre causar um infortúnio, cometer erros, praticar uma injustiça e praticar uma injustiça que me revela como uma pessoa injusta classifica atos de culpabilidade crescente. As distinções correspondem mais ou menos às distinções que fazemos entre agir por ignorância não culpável, agir por ignorância culpável, agir por forte emoção e agir com premeditação e malícia, embora realizemos outras distinções além dessas. Platão, nas *Leis* IX.866d-867c, distingue aqueles que matam movidos por um impulso imediato e depois se arrependem do que fizeram daqueles que matam por premeditação e não se arrependem. Ele considera que os últimos merecem uma punição maior. Como Aristóteles pensa que a escolha, por definição, envolve deliberação (ver, por exemplo, *EN* III.3.1113a9-12), é razoável especular que, em V.8, ele está tentando explicitar a posição de Platão em termos de sua própria psicologia. Ao dizer-nos, em 1135b25, que os atos que exprimem um caráter injusto de fato envolvem escolha, ele permite claramente inferir que tais atos envolvem deliberação. Portanto, as ações por escolha de Aristóteles parecem corresponder às ações premeditadas de Platão. Do mesmo modo, ao dizer, em 1135b26, que as ações realizadas por paixão não envolvem premeditação, ele sugere que as ações voluntárias, mas não

escolhidas, correspondem às ações impulsivas de Platão.

Se isso realmente constitui parte do que Aristóteles procurar fazer em V.8, não fica claro que tenha êxito, já que ele mesmo aceita ações que são premeditadas e que não são escolhidas. Os incontinentes, segundo ele, fazem algo diferente do que escolhem (ver, por exemplo, VII.3.1146b22-4). Mas ele também aceita que os incontinentes algumas vezes ajam premeditadamente (ver, por exemplo, VI.9.1142b18-20). Portanto, de acordo com os princípios aristotélicos, a classe das ações premeditadas não coincide com a das escolhidas.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao final da concepção aristotélica de justiça, precisamos considerar o quão *política* ela é. A justiça possui uma dimensão política para Sócrates e Platão, mas cada um deles limita essa dimensão. Sócrates, no diálogo *Crítón* de Platão, acredita ser injusto desobedecer às leis da cidade, exceto em circunstâncias bastante especiais. Porém, a injustiça ao desobedecer à lei desempenha um papel secundário e derivado da injustiça em causar mal àqueles que são responsáveis por nossa existência ou que nos ajudaram e da injustiça em não cumprir nossas promessas (se acreditamos que as leis falam por Sócrates) ou da injustiça simplesmente de causar mal a outros (se não acreditamos). O Platão da *República* defende, como se sabe, uma forte analogia entre a justiça no âmbito da cidade e no do indivíduo. Mas a primeira é, acima de tudo, um facilitador heurístico para a descoberta da justiça do indivíduo. E o mais importante na justiça individual não é sua conexão com a cidade, mas sua ajuda em fazer-nos realizar e manter o que realmente impor-

ta: a apreensão e a apreciação da realidade formal.

Aristóteles vai mais longe do que Sócrates e Platão na tentativa de tornar a justiça política. Ele o faz ao equacionar a justiça universal com a legal. No entanto, com sua análise da justiça em particular, ele vai ainda mais longe. Segundo a análise anterior, a justiça particular aristotélica convida-nos a adotar, em nossas relações com os outros, uma perspectiva na qual vemos a nós mesmos e aos outros como membros de uma comunidade de seres humanos livres e iguais e também a decidir o que fazemos a partir dessa perspectiva. Se formos capazes de fazê-lo e incorporar isso em nossos pensamentos, sentimentos, desejos e escolhas, teremos realizado a justiça particular aristotélica. Quando agirmos a partir dessa perspectiva, expressaremos uma concepção de nós mesmos como membros livres e iguais de uma comunidade política: como cidadãos.

REFERÊNCIAS

- Burnyeat, M.F. 1982: "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *The Philosophical Review* 91: 3-40.
- Curzer, H.J. 1995: "Aristotle's Account of the Virtues of Justice", *Apeiron* 28: 207-238.
- Engberg-Pedersen, T. 1988: *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardie, W.F.R. 1968: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. 1930: *Lectures on Ethics*, trad. I. Infield. London: Methuen.
- Kraut, R. 2002: *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*, ed. rev. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Young, C.M. 1989: "Aristotle on Justice", *The Southern Journal of Philosophy* 27 (suppl.):233-249.
- _____. 1996: "The doctrine of the Mean", *Topoi* 15: 89-99.
- _____. em produção: *Aristotle: Nicomachean Ethics V*. Project Archelos.

LEITURAS ADICIONAIS

- Balot, R.K. 2001: *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jackson, H. 1879: *The Fifth Book of Nicomachean Ethics of Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyt, D. 1991: "Aristotle on Distributive Justice." In D. Keyt and F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, p. 238-278. Oxford: Blackwell.
- MacDowell, D.M. 1978: *The Law in Classical Athens*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ritchie, D.G. 1984: "Aristotle's Subdivision of Particular Justice". *Classical Review* 8: 185-192.
- Santas, G. 2001: *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*. Oxford: Blackwell.
- Williams, B. 1980: "Justice as a Virtue". In A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 189-200. Berkeley, CA: University of California Press.

9

Aristóteles e as virtudes do intelecto

C.D.C REEVE

Aristóteles pensa que há dois tipos de seres: aqueles cujos primeiros princípios (*archai*) “podem ser de outro modo” e aqueles cujos primeiros princípios não podem ser de outro modo (*EN* VI.1.1139a6-8). Ele pensa que há primeiros princípios porque acredita que as (verdadeiras) ciências espelham a estrutura do mundo e essas ciências têm uma estrutura particular: elas consistem de deduções silogísticas (*sullogismoi*) feitas a partir de primeiros princípios, os quais são definições necessariamente verdadeiras da essência dos seres com os quais a ciência lida (VI.11.1143a36-b2). Por fim, ele pensa que essa divisão entre seres e ciência deve ser espelhada na estrutura das nossas almas. Aceitemos a sua fórmula explicativa concisa sem questionar muito a concepção amplamente misteriosa que ela sintetiza: “é através de uma certa similaridade e semelhança” com os seus objetos que cada parte da alma os conhece (VI.1.1139a10-15). A parte da alma que conhece os seres com primeiros princípios necessários é a parte científica (*epistemonikon*); a parte que conhece os seres com primeiros princípios contingentes é a calculativa (*logistikon*). Cada uma delas é uma subparte daquela que tem razão (*logos*) (1139a3-15).

A função ou obra (*ergon*) dessas partes é adequada a conhecer a verdade (*EN* VI.2.1139a29). No caso da parte científica (ou do pensamento contemplativo que isso proporciona), a verdade em questão

é a (simples) verdade. No caso da parte calculativa (ou pensamento prático), a verdade é *prática* ou *relacionada à ação*, a qual consiste na “verdade de acordo com o reto desejo”, eficiente na produção de ações apropriadas (*EN* VI.2.1139a29-31). Quando soubermos por que isso é assim, estaremos no caminho para compreender as virtudes do intelecto – a sabedoria teórica (*sophia*) e a sabedoria prática (*phronesis*). Uma vez que “a virtude concerne à função própria”, essas são – até certo ponto por definição – simplesmente as disposições que habilitam as partes racionais a realizar as suas funções da melhor maneira possível (1.1139a14-15).

A PARTE CIENTÍFICA DA ALMA

“Se devemos falar de modo exato e não nos deixar guiar por [meras] similaridades”, não classificaremos algo como uma ciência legítima a menos que ela nos dê o conhecimento do que “não pode ser de outro modo” (*EN* VI.3.1139b18-24). Ao mesmo tempo, “o conhecimento científico é daquilo que ocorre (...) no mais das vezes [*hos epi to polu*]” (*Meta.* VI.2.1027a20-21) e o que ocorre no mais das vezes pode ser de outro modo: “nada pode ocorrer contrário à natureza considerada como eterna e necessária, mas apenas onde as coisas ocorrem de certo modo no mais das vezes, mas poderiam também ocorrer de outro” (*Gen. An.* IV.4.770b9-13). O que “pode ser

de outro modo” cobre, no entanto, duas esferas completamente diferentes: “o que ocorre no mais das vezes, mas carece da necessidade [absoluta]” e “o que ocorre por acaso, já que não é mais natural que isso ocorra de uma certa maneira ou da maneira oposta” (*An. Pr.* I.13.32b4-13). No primeiro caso, o conhecimento científico é possível; no segundo, não é: “Não há conhecimento demonstrativo do que ocorre por acaso, pois o que ocorre por acaso não é necessário nem ocorre no mais das vezes, mas acontece de maneira distinta desses; e a demonstração é de qualquer um dos primeiros” (*An. Post.* I.30.87b19-22). Dado que “a demonstração é uma coisa necessária”, segue-se que o que ocorre no mais das vezes também ocorre por alguma espécie de necessidade, ainda que não seja a do tipo absoluto que se aplica às coisas que “não extraem sua necessidade de alguma outra coisa, mas de si mesmas” (*Meta.* V.5.1015b6-11) e não vêm a ser nem degeneram (*EN* VI.3.1139b23-4).

O domínio da necessidade, restrita ou irrestrita, é o domínio do conhecimento científico em um sentido amplo ou não estrito. A divisão que ocorre nesse domínio é espelhada na ciência (*Meta.* VI.1). As ciências *teóricas* – teologia, astronomia, matemática – tratam do que é irrestritamente necessário; as ciências *naturais* – física e biologia – tratam do que é restritamente necessário. A explicação subjacente à divisão é, mais uma vez, misteriosa. Nenhuma ciência natural tem um modelo perfeito (assim como nenhuma teoria física, na nossa maneira de pensar, tem um modelo físico perfeito) porque a matéria sublunar – ar, água, fogo e ar combinado a algo mais – é “irregular”, “não é sempre a mesma em todo lugar” e “é capaz de ser de outro modo que aquele que é no mais das vezes” (*Gen. et Corr.* II.10.336b21-2; *Meta.* VI.2.1027a13-14). As ciências teóricas, por outro lado, têm

modelos físicos perfeitos. Elas tratam tanto do que é abstrato, dos objetos imateriais (matemática), quanto de objetos supralunares (astronomia, teologia), cuja matéria – o éter ou corpo primário – é tão uniforme e invariável quanto o espaço euclidiano (*Cael.* I.2.268b26-3.270b31).

Se queremos saber por que razão ou se de fato as carnes de aves são saudáveis, então a ciência aristotélica pode responder como segue:

1. Todas as carnes leves são saudáveis.
2. Toda carne de ave é leve.
3. Portanto, toda carne de ave é saudável.

Essa resposta será correta se, entre outras coisas, (1), a premissa maior, e (2), a menor, forem ambas necessariamente verdadeiras, e (3), a conclusão, seguir-se validamente delas.

Embora não possamos apreender os primeiros princípios demonstrando-os a partir de algo mais primitivo, eles devem, se é possível termos algum conhecimento científico, ser mais conhecidos do que qualquer coisa que se demonstre a partir deles (*An. Post.* I.3.72b18-23). Tal conhecimento é proporcionado pelo entendimento (*nous*) (*EN* VI.6.1141a7-8). A indução (*epagoge*) é o processo pelo qual os universais colocam-se em seu domínio (VI.3.1139b29-31; *An. Post.* II.19).

A indução começa com (1) a percepção dos particulares. Em alguns animais, dá origem à (2) retenção dos conteúdos percebidos ou à memória. Quando muitos conteúdos percebidos foram retidos, os animais com entendimento (3) “vêm a ter uma concepção a partir da memória de tais coisas” (*An. Post.* II.19.100a1-3). Essa concepção, ou o conjunto unificado das memórias das quais se origina, é a experiência (100a3-6). Então, “pela primeira vez, há um universal na alma” (100a16). Por fim, (4) é através da experiência que o

conhecimento produtivo e científico vêm a ser “quando, a partir de muitas noções obtidas pela experiência, uma suposição universal sobre objetos semelhantes é produzida” (*Meta.* I.1.981a1-8).

O universal que aparece no estágio (3) é caracterizado como “indeterminado” e “melhor conhecido na percepção” (*Phys.* I.1.184a24-5). É dessa espécie aquilo que a experiência permite-nos apreender. O universal no estágio (4) é encontrado quando um universal indeterminado, que é mais conhecido ou mais familiar para nós, é analisado em seus “elementos e primeiros princípios” (184a16-23), de tal forma que isso se torne intrinsecamente evidente e irrestritamente mais conhecido (*EN* I.4.1095b1-4). Esses universais analisados são os primeiros princípios das ciências e artes (racionalmente) ensináveis (VI.3.1139b25-7; *Meta.* I.1.981a28-30; b7-10).

A indução, portanto, inclui dois tipos diferentes de transição dos particulares para os universais: o processo amplamente perceptivo e não inferencial pelo qual encontramos (3) universais não analisados a partir da percepção de particulares, e o processo, evidentemente mais intelectual e discursivo, pelo qual procedemos de universais não analisados aos (4) analisados e suas concepções. Os últimos são os primeiros princípios a partir dos quais procedem as deduções.

Quando uma ciência identificou os primeiros princípios a partir dos quais todos os seus teoremas podem ser demonstrados, cabe à dialética defendê-los de variados tipos de ataque. Essa defesa consiste em discuti-los “através das *endoxa* sobre eles” (*Tópica* I.2.101a36-b4) – as *endoxa* são as opiniões aceitas “por todos, pela maioria ou pelos sábios, seja por todos, pela maioria deles ou pelos mais notáveis e reputáveis” (I.1.100b21-3, I.11.104b32-4).

Discutir os primeiros princípios na base das *endoxa* consiste em enfrentar os problemas (*aporiai*) “de ambos os lados de um assunto” até que eles sejam resolvidos (*Tópica* I.2.101a35): “se os problemas forem resolvidos e as *endoxa* permanecerem, isso será uma prova adequada” (*EN* VII.1.1145b6-7). A hipótese para a investigação dialética poderia ser: o prazer é a felicidade ou não? Um dialético competente será capaz de extrair as consequências de cada alternativa para ver quais problemas elas devem enfrentar, atravessando-os e determinando quais podem e quais não podem ser resolvidos (*Tópica* VIII.14.163b9-12). No fim, ele terá concluído, se Aristóteles está certo, que a felicidade não é o prazer, embora seja algo intrínseco a ela (*EN* I.8.1099a7-21). Ao longo do caminho, muitas das *endoxa* de ambos os lados terão sido modificadas ou esclarecidas, parcialmente aceitas e parcialmente rejeitadas (*Tópica* VIII.14.164b6-7), ao passo que outras serão decisivamente rejeitadas. Isso ele precisará explicar em outro lugar (*EN* VII.14.1154a22-5). Se a maioria das *endoxa* fortes permanecem no final desse processo, isso será uma prova suficiente da conclusão do filósofo, uma vez que há todas as razões para aceitá-la e nenhuma para rejeitá-la.¹

Ao defender um princípio contra todas as objeções dialéticas, mostramos como ele – e também os teoremas que se seguem dele – pode ser bordado no grande tecido das nossas crenças não problemáticas. Isso lhe proporciona um certo tipo de inteligibilidade, credibilidade e segurança que, de outro modo, lhe faltaria (*EN* I.8.1089b9-12, X.1.1172a34-b1, 8.1179a20-22). O que a dialética oferece-nos em relação aos primeiros princípios das ciências são nós não problemáticos – ausência de impedimento do conhecimento e do entendimento (*EN* I.7.1097b22-4, VII.2.1146a24-7).

A SABEDORIA TEÓRICA

Dado esse quadro da ciência, podemos agora compreender por que a sabedoria teórica, como virtude ou excelência da parte científica da alma, deve lidar com universais e com verdades irrestritamente necessárias: outros tipos são menos certos e menos gerais. Podemos ver ainda por que ela deve compreender não apenas o conhecimento que decorre dos primeiros princípios de uma ciência, mas também a apreensão pelo entendimento dos próprios primeiros princípios: “a sabedoria teórica é o entendimento combinado com o conhecimento científico; conhecimento científico possui uma coroa – por assim dizer” (*EN* VI.7.1141a18-19). A falha em conhecer os primeiros princípios é um óbvio impedimento epistemológico (Platão, *República* VI.510c-511d). Ao mesmo tempo, entretanto, somos levados à opinião de que a sabedoria teórica tem um escopo muito limitado, restrito às ciências como a teologia, a astronomia e a matemática.

Essa opinião é enfraquecida pela razão oferecida por Aristóteles para pensá-la como descabida. Em sua opinião, deus, o único motor imóvel, é a causa final ou teleológica de tudo o mais no universo (*Meta.* I.2.983a8-9, XII.7.1072a25-7) e, assim, funciona como fator explicativo em todas as demais ciências (por exemplo, *De An.* II.4.415a26-b7). Visto que uma ciência *C* é mais exata do que outra *C**, se (entre outras coisas) *C* oferece demonstrações dos primeiros princípios de *C**, segue-se que a teologia é a mais exata das ciências (*An. Post.* I.27.87a31-5; *Meta.* VI.1.1025b1-18). É por isso, essencialmente falando, que ela se identifica com a filosofia primária (ou primeira), a ciência mais universal do ser *qua* ser (*Meta.* VI.1.1026a13-32). Porém, como é a mais universal, seu escopo é, evidentemente, maior que o de qualquer outra ciência.

Uma vez que deus é a melhor e mais estimável coisa, a teologia, que trata dele, é também a melhor e mais estimável ciência (*Meta.* XII.9.1074b34, 10.1075a11-12).

Quando Aristóteles, não sem razão, exige que a sabedoria teórica seja “a mais exata das ciências”, ele está exigindo uma universalidade absoluta. Quando diz – quase como um adendo – que esta deve tratar “das coisas mais estimáveis”, ele está identificando-a com a teologia, pois já acredita que apenas ela tem a primeira característica (*EN* VI.7.1141a16-17, 1141a19-20).

A PARTE CALCULATIVA DA ALMA

Fora da esfera do necessário e do cientificamente explicável está a esfera daquilo que pode ser de outro modo no segundo sentido, isto é, do que pode acontecer por acaso. É nessa esfera que a produção (*poiesis*) e a ação (*praxis*) operam (*Phys.* II.6.197a36-b3, *EN* VI.4.1140a17-20). O que ocorre por acaso deve ser de tal tipo que possa ser “uma consequência do pensamento”, mas, de fato, não o é (*Phys.* II.5.196b21-2). Por exemplo, não há nenhuma explicação em uma ciência aristotélica, teórica ou natural, para o fato de que (como acontece) certa árvore esteja em certo lugar. Como a árvore está justamente onde eu a colocaria se planejasse meu jardim, contudo, é sorte que ela esteja lá. Se, por outro lado, eu tivesse planejado plantá-la onde está, ela estaria lá em função de meus atos voluntários e das crenças e dos desejos que os motivaram. Assim, *eu* seria o primeiro princípio do fato de ela estar lá (*EN* VI.2.1139a31-b5). Todavia, do ponto de vista da ciência aristotélica, isso permanece na esfera do acaso.

Na medida em que o que está nessa esfera está fora da esfera da necessida-

de – e, por isso, não pode ser objeto de conhecimento científico estritamente falando (*episteme*) –, a cognição sobre isso é sempre e simplesmente uma opinião correta (*doxa*): “a opinião é sobre o que é verdadeiro ou falso, mas é capaz de ser de outro modo” (*An. Post.* I.33.89a2-3). Assim, a parte calculativa também é conhecida como “a parte que forma opiniões [*doxastikon*]” (*EN* VI.5.1140b25-8, 13.1144b14-15).

Quando acreditamos que algo na esfera do acaso acontece de certa maneira, acreditamos ou que a coisa é (por sorte, a árvore está justamente onde eu gostaria que estivesse), ou que ela não é (por azar, ela não está). Nossos desejos e emoções estão positiva ou negativamente engajados. É por isso que o domínio em questão é justamente o do acaso: *sentimos* o quanto ele está determinado, em parte, em função do que sentimos em relação a isso, o que dá origem à questão sobre como (normativamente) *devemos* tomá-lo. E essa é uma questão que tem duas partes: como devem ser os nossos desejos e nossas emoções de tal forma que sejam corretos? E, uma vez que eles são alteráveis pelas nossas ações, como estas deveriam ser?

O que determina que algo seja um elemento da boa – e não da má – sorte no domínio do acaso é a sua relação com a felicidade: “quando isso [a boa sorte] é excessivo, impede a felicidade; então, é de se esperar que não seja mais chamada de ‘boa’ sorte, na medida em que o limite [daquilo que é bom] é definido em relação à felicidade” (*EN* VII.13.1153b21-5). Já que a felicidade “é o que todos buscamos em todas as nossas outras ações” (I.12.1102a1-3), nossos desejos e emoções serão como devem ser – eles serão “corretos” – quando acontecerem por – e, assim, representarem a boa sorte – aquilo que de fato promove a felicidade. Como apenas as virtudes do caráter garantem

que sintamos as coisas certas “no momento certo, em relação às coisas certas, em relação às pessoas certas, com o fim certo e da maneira certa” (II.6.1106b21-3), veremos corretamente no domínio do acaso apenas se possuímos essas virtudes. É por isso, em resumo, que “a virtude torna correto o objetivo” (VI.12.1144a8) – ela nos faz ver como promotor da *felicidade* aquilo que de fato *a* produz.

A parte apetitiva da alma (*orektikon*), cujas virtudes são as virtudes do caráter, não é completamente racional, uma vez que não pode dar razões ou construir argumentos explicativos tal como faz a parte racional. Entretanto, na medida em que ela pode “ouvir e obedecer à razão”, assim como uma criança ao seu pai, ela “participa, de certa forma, da razão” (*EN* I.13.1102b13-1103a3). O que a permite ouvir é o desejo racional (*boulesis*) – um desejo específico pelo bem humano ou pela felicidade que responde às prescrições da parte racional (III.4.1113a22-33; *De An.* III.10.433a9-26). Visto que a divisão entre a parte científica e a calculativa é feita “do mesmo modo” (VI.1.1139a5-6) que aquela entre a parte racional e a apetitiva, deveríamos esperar que também a parte calculativa ouvisse a parte científica nas questões em que ela não tem acesso autônomo. Essas são verdades universais e necessárias que são objeto de conhecimento científico, mas não de opinião – verdades que são “coincidentemente úteis para nós em relação a muitas coisas de que precisamos” (*EE* I.5.1216b15-16). Se quisermos saber se essa porção de carne de ave é saudável, por exemplo, a explicação científica que vimos anteriormente nos ajudará a decidir.

De posse do conhecimento, proporcionado pela parte científica, de que toda carne de ave é saudável e da (como podemos supor) opinião verdadeira de que esta é uma carne de ave, a parte calculativa opera por si mesma:

1. Toda carne de ave é saudável.
2. Esta é uma porção de carne de ave.
3. Portanto, esta carne é saudável.

Mas esse raciocínio não tem, como tal, nenhuma força prescritiva: “o pensamento, por si mesmo, não move nada” (*EN* VI.2.1139a35-6; também *De An.* III.9.432b26-10. 433a30). É em vista disso que Aristóteles distingue a sabedoria prática, que é “uma capacidade prescritiva [*epitaktike*]”, à qual a parte apetitiva deve ouvir, do bom senso (*eusunesia*), que é crítico, mas não prescritivo (*EN* VI.10). Um bom senso pode argumentar nesse sentido a fim de apenas avaliar criticamente o raciocínio ou a ação de alguém. Porém, quando tal raciocínio ocorre a uma pessoa faminta, que está tentando decidir se come ou não o pedaço de carne em questão, a conclusão ganha força prescritiva, não por causa de sua fome, mas por causa do seu desejo racional pela felicidade: “a escolha deliberada será um desejo deliberado de praticar uma ação que é possível para nós, pois, quando julgamos, como resultado da deliberação [que é isso o que devemos fazer], nosso desejo de fazer isso está de acordo com nosso desejo racional [*boulesin*]” (III.4.1113a10-12). Assim, (3) vem a ser prescritivo, um desejo com força retroativa para uma pessoa faminta porque ela acredita (como podemos imaginar) que comida saudável é a comida que promove a felicidade, de forma que é levada a concluir:

4. Eu *devo* comer isso.

Entretanto, suponhamos que ela não tenha a virtude da temperança, de modo que o seu apetite por coisas como comida, bebida ou sexo não esteja em uma mediania. Então, sua fome por comidas gordurosas, nada saudáveis, como um Big Mac, pode ser mais forte do que o desejo pela carne de ave leve e saudável. Se assim for,

ela sucumbirá à *akrasia* e não agirá como deve. Para ela, portanto, (4) não é uma verdade prática, uma vez que, embora o seu pensamento (a parte calculativa) afirme isso, sua parte apetitiva não age de acordo com ele. Contudo, assim como o que alguém acredita é aquilo que afirma na parte calculativa da alma, aquilo em que se acredita *de maneira prática ou relacionada à ação* é o que alguém tanto afirma quanto efetivamente deseja em sua parte apetitiva e, então, busca alcançar (*EN* VI.2.1139a21-7).

Podemos ver agora por que a função da parte calculativa é conhecer a verdade especificamente prática (e não a verdade contingente em geral) e por que, na medida em que a esfera na qual ela opera é a esfera do acaso, ela deve envolver o desejo correto e as virtudes do caráter (*EN* VI.13.1144b30-32). O que surpreende – e, de certa forma, desaponta – é que Aristóteles tenha tão pouco a dizer sobre o processo deliberativo *per se*. Mas isso, como estamos prestes a descobrir, é bastante amplo em função da esfera extremamente limitada que Aristóteles atribui a ele.

DELIBERAÇÃO E FINS

A felicidade (*eudaimonia*) ou a boa ação (*eupraxia*), que constitui o bem supremo humano, é o primeiro princípio (teleológico) da sabedoria prática, o objetivo, fim ou alvo ao qual a deliberação absolutamente boa visa (*EN* I.4.1095a14-20, 13.1102a2-3, VI.9.1142b16-22, 12.1144a31-3). Dado que a felicidade é um universal de certo tipo – algo com muitas instâncias –, nós o encontramos, como fazemos com todos os universais, por indução que envolve o entendimento na percepção dos particulares. Esses particulares, portanto, são “os primeiros princípios do fim visado” (VI.11.1143b4-5), os pontos de partida da nossa indução.

Mas quais são esses particulares? As pessoas geralmente concordam que a felicidade é o bem prático supremo e, por isso, aceitam a sua caracterização formal, porém ao mesmo tempo vazia, como “aquilo que por si mesmo torna a vida digna de ser vivida e carente de nada” (EN I.4.1095a18-20, 7.1097b14-16). Entretanto, elas adquirem suas diferentes concepções concretas de felicidade a partir “das suas vidas” (I.5.1095b14-16) – ou seja, a partir daquilo que, como resultado dos seus hábitos adquiridos, elas vieram a conceber como prazeroso ou doloroso. Se elas forem bem-educadas nos hábitos alimentares, por exemplo, terão prazer nisso e julgarão como promotores da felicidade (formalmente concebida) alimentos como a carne de aves. Se elas forem mal-educadas nos hábitos alimentares, considerarão desagradáveis as carnes de aves, preferindo os Big Macs que não promovem a felicidade.

Ao mesmo tempo, teorizar de modo cientificamente mais geral sobre si mesmas e sobre o universo dos quais elas fazem parte pode levar as pessoas a concluir que a sua felicidade pode consistir na atividade racional que está de acordo com “a melhor e mais completa virtude” (EN I.7.1098a16-18). Todavia, essa conclusão não pode simplesmente se sobrepor à sua experiência indutiva: “argumentos sobre a ação e as emoções são menos dignos de confiança do que os fatos; assim, todo conflito entre argumentos e fatos perceptíveis desqualifica os argumentos e destrói tanto a verdade quanto os argumentos” (X.1.1172a34-b1). Devemos sempre avaliar uma teoria da felicidade “aplicando-a ao que fazemos e ao modo como vivemos e, se isso se harmoniza como o que fazemos, devemos aceitá-la; porém, se conflita, devemos tomá-la como um conjunto de palavras vazias” (X.8.1179a20-22; também I.8.1098b9-12). A experiência ganha em uma vida refletida, portanto, decorre

de e amplia a linha evidente e básica da ética aristotélica. A teoria pode iluminar e aprofundar a experiência, mas não pode ir contra si mesma sem se autodestruir. Em relação a isso, a ética aristotélica não é diferente da ciência natural ou teórica.

É a concepção de felicidade emergente desse processo duplo que a sabedoria prática toma como primeiro princípio – como algo dado. Ora, a sabedoria prática é, em primeiro lugar, uma capacidade deliberativa (EN VI.5.1140a25-8, 1140a30-31), e “deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que são em vista do fim [*ton pros ta tele*]” (III.3.1112b11-12). É por isso que alguém pode ser um bom deliberador em relação a um fim qualquer. No entanto, se ele for um bom deliberador, irrestritamente falando, seu fim será o fim irrestritamente bom, a felicidade (VI.2.1139b1-4).

Ainda que a deliberação restrinja-se àquilo que promove os fins, ela não se restringe ao que os promove como o fazem os meio *externos* – a deliberação também pode ser feita sobre constituintes intrínsecos ou componentes (*Meta*. VII.7.1032b18-19). Podemos também, é claro, deliberar sobre fins relativos – fins que são meios para outros fins: “o que escolhemos deliberadamente é aquilo que está em nosso poder” (EN III.2.1111b29-30). Mas que a felicidade seja o nosso fim é algo que não está no nosso poder de decisão, pois, sendo algo determinado pela nossa função ou essência (I.7.1097b22-1098a20), não pode ser de outro modo.

A deliberação sobre fins mais restritos está excluída por uma razão paralela. Um médico, por exemplo, “não delibera sobre se deve curar, um orador não delibera sobre se deve persuadir, nem um político se deve produzir a boa ordem, assim como ninguém delibera sobre o fim” (EN III.3.1112b12-15). A medicina é uma técnica parcialmente definida por seu fim ou objetivo: a saúde. Na medida

em que aquela técnica dita nossas ações, necessariamente buscamos a saúde (da mesma forma, a oratória é definida pela persuasão, a política pela boa ordem e outras coisas pelo seu fim). O ponto, então, não é que *ninguém* possa deliberar sobre se deve curar, persuadir ou produzir a boa ordem, mas sim que, tal como os seres humanos não podem deliberar sobre seu fim absoluto, também o médico *qua* médico, o orador *qua* orador e o político *qua* político não podem deliberar sobre os seus fins.

Quando se diz que a deliberação não concerne aos fins, tudo o que está sendo absolutamente excluído como objeto de deliberação é a felicidade. E, mesmo nesse caso, permanece possível, em primeiro lugar, deliberar sobre seus meios constituintes e, em segundo lugar, engajar-se em um esclarecimento dialético sobre o que ela realmente é. A maior parte da *EN*, com efeito, ainda que tenha uma intenção prática, consiste exatamente no último caso (*EN* I.2.1094a22-6). Aristóteles não considera que tal esclarecimento seja deliberativo, mas esta é talvez mais uma questão de terminologia do que de essência.

DELIBERAÇÃO, CIÊNCIAS PRÁTICAS E PERCEPÇÃO

A esfera do acaso é delimitada pela esfera da necessidade, embora, como vimos, as ciências que tratam da última, por coincidência, possam ser úteis à primeira. Igualmente úteis são alguns outros corpos de conhecimento que Aristóteles classifica como ciência. Estes incluem tanto as ciências práticas, tais como a administração econômica da casa, a ciência legislativa e a ciência política, as quais lidam com a ação (*praxis*), quanto as técnicas (*technai*), como a medicina e a construção, que lidam com a produção (*poiesis*) (*EN* VI.7-8). Aristóteles também fala de primeiros

princípios, no caso dessas ciências, e refere-se a deduções e demonstrações em seu interior. Todavia, não está claro o quanto elas se conformam ao paradigma estabelecido pelas ciências teóricas.

O que *está* claro é que, tal como as ciências naturais e teóricas, essas ciências delimitam a esfera da deliberação:

No que concerne às ciências exatas e autossuficientes, não há deliberação, por exemplo, na formação das letras do alfabeto, uma vez que não temos dúvidas sobre como devemos escrevê-las. Mas aquelas coisas que vêm a ser através de nós, ainda que não da mesma forma em todas as ocasiões, sobre *elas* nós deliberamos, por exemplo, sobre o que está na esfera da medicina ou da aquisição de riquezas, e [deliberamos] mais onde a navegação está envolvida do que onde o treinamento físico está, na medida em que a primeira é menos exata do que a segunda e, do mesmo modo, onde o restante está envolvido, porém mais onde as técnicas estão em questão do que as ciências, uma vez que temos mais dúvidas em relação às primeiras. A deliberação se dá, então, onde as coisas no mais das vezes ocorrem de uma certa maneira, mas onde o que vai acontecer não está claro e a maneira correta de agir é indefinida. (*EN* III.3.1112a34-b9)

Assim, mesmo na esfera do acaso, as ciências práticas ou as técnicas muitas vezes nos dizem exatamente o que fazer – como escrever a letra alfa, instalar os marcos de uma porta, posicionar as velas ou cauterizar uma ferida. É quando elas não nos dizem o que fazer que a deliberação entra em jogo: “dizemos que as pessoas são sábios práticos em alguma [matéria] quando elas calculam bem sobre como promover algum fim que é bom *em relação ao que não existe nenhuma técnica*” (VI.5.1140a29-30).

Entre os casos em que uma ciência ou técnica nos diz exatamente o que fazer

– e aqueles em que não existe nenhuma arte ou ciência – estão outros dois tipos de casos: primeiro, quando as leis relevantes universais, como todas as leis das ciências naturais, valem apenas no mais das vezes e com menos do que a necessidade irresistível; segundo, quando as leis são incompletas ou inexatas “devido aos possíveis casos intermináveis apresentados, tais como as espécies e os tamanhos das armas que podem ser usadas para ferir – o tempo de uma vida seria muito curto para dar conta disso” (*Ret.* I.13.137a26-b1). Por exemplo, é uma lei natural que todo homem adulto tenha barba no queixo, mas isso vale apenas no mais das vezes (*An. Post.* II.12.96a9-11). Então, se ter barba for usado como um teste para dizer que alguém é adulto, enfrentaremos casos disputados, nos quais a deliberação será necessária. Do mesmo modo, pode não estar claro se um anel ou o punho de um boxeador profissional é ou não uma arma perigosa, dada a especificação incompleta contida na lei. Quando uma agressão envolve tais coisas, a deliberação será novamente requerida a fim de determinar como as leis aplicam-se a elas. A esfera da deliberação também é delimitada, por outro lado, pela percepção: não deliberamos “sobre os particulares – por exemplo, sobre se isso é um pão e se foi cozido como deveria, pois essas são questões da percepção e, se deliberássemos em cada estágio, procederíamos assim infinitamente” (*EN* III.3.1112b34-1113a2).

O quadro geral, então, é mais ou menos o seguinte: a percepção nos fornece informações como a de que esta carne é de ave; a ciência natural nos diz que carne de ave é saudável; a técnica da ciência culinária (talvez auxiliada pela medicina ou pela nutrição) nos diz que a carne da ave está cozida quando sucos claros escorrem dela; a percepção nos diz que esses sucos são claros. Nesse caso, não haverá nenhuma necessidade de delibe-

ração, uma vez que a carne de ave é comida imediatamente. Porém, quando há uma lacuna entre o que a ciência e a técnica nos dizem sobre universais, por um lado, e o que a percepção nos diz sobre os particulares, por outro, a deliberação é exigida.

Vemos os efeitos desse modo de conceber a esfera da deliberação mais claramente, penso eu, na discussão aristotélica acerca das maneiras pelas quais a deliberação pode ser incorreta. Ele parece reconhecer apenas dois tipos de erro: primeiro, podemos deliberar bem sobre como alcançar um fim incorreto, algo que não promove a felicidade; segundo, podemos encontrar o fim correto “através de uma falsa dedução, a saber, encontrar a coisa que deve ser feita, mas não o porquê, *sendo falso o termo médio*” (*EN* VI.9.1142b22-4). Assim, suponhamos que a dedução em questão seja a seguinte:

1. Todas as carnes de aves são saudáveis (promotoras da felicidade).
2. Esta é uma carne de ave.
3. Isto é saudável (promotor da felicidade).

O primeiro erro consiste na sua concepção de felicidade e, assim, na ideia daquilo que a promove: esse erro é corrigido pelas virtudes do caráter. O segundo erro consiste em acreditar falsamente que o termo médio “carne de ave” aplica-se a esse pedaço particular de carne. Esse é um erro de (um tipo de) percepção. Mas e os outros erros que Aristóteles omite, isto é, a possível falsidade de (1) e a possível não validade da inferência? A resposta mais plausível é que esses casos são omitidos porque não são estritamente deliberativos. O primeiro é um erro científico; o segundo, um erro lógico.

A passagem a seguir, bastante difícil, sugere que é justamente isso que Aristóteles tem em mente:

[A] O erro na deliberação pode se dar sobre o universal ou sobre o particular; seja [em supor] que todo tipo de água pesada é ruim, seja que esta água em particular é pesada. [B] Mas que a sabedoria prática não é conhecimento científico é evidente. [C] Pois (...) a sabedoria prática concerne à coisa última, da qual não há conhecimento científico, mas sim percepção – [D] não aquela [percepção] de objetos especiais, mas o tipo pelo qual percebemos que a coisa última entre os objetos matemáticos é o triângulo, uma vez que aqui também há um ponto de parada. E é mais desse tipo de percepção que é a sabedoria prática [*phronesis*], mas é diferente da outra. (EN VI.8.1142a20-30)

(A) reconhece que um deliberador pode errar em relação à premissa universal (1). Mas (B) imediatamente exclui que esse seja um erro da sabedoria prática (que é essencialmente a capacidade de deliberar, como vimos), atribuindo jurisdição sobre (1) e, assim, ao conhecimento científico. (C) restringe a esfera da sabedoria prática às premissas particulares tais como (2), que são objeto de percepção. (D) fornece uma caracterização lacônica do tipo de percepção envolvida, afirmando que a sabedoria prática consiste mais nisso do que no conhecimento do que é uma tal coisa como (1). Ainda que a sabedoria prática deva relacionar-se com premissas universais (VI.7.1141b14-15), ela recebe tais conhecimento de segunda mão da parte científica. A percepção prática de coisas como (2), por outro lado, é a sua única contribuição.

Com a percepção prática, então, chegamos ao cerne da deliberação. Mas o que ela é exatamente? (D) faz uma analogia disso com o tipo de percepção envolvida na construção matemática – uma analogia tocada de leve em uma passagem anterior: “um deliberador parece investigar e analisar da maneira estabelecida como [se analisasse] um diagrama (pois, aparentemen-

te, toda deliberação é uma investigação, mas nem toda investigação – por exemplo, a matemática – é uma deliberação) e a última coisa na análise é a primeira no vir a ser” (EN III.3.1112b20-24). O matemático, aparentemente, está tentando construir uma figura complexa usando, por exemplo, um lápis e um esquadro. Ele analisa essa figura até encontrar as figuras simples (triângulos, no exemplo de Aristóteles) que podem ser prontamente desenhadas com tais instrumentos. Essas figuras são as coisas últimas encontradas na análise, mas as primeiras que vêm a ser na construção subsequente.

Do mesmo modo, nas questões práticas, um plano de ação escondido em termos universais – “Confiscar todas as armas mortais. Aprisionar todos os homens adultos” – deve ser dividido em termos sobre os quais possamos agir na medida em que podemos aplicá-los com base na percepção: “Confiscar todo material pontiagudo de metal. Aprisionar todos aqueles com barba no queixo”. Entretanto, o tipo relevante de percepção não é a percepção de cores, formatos ou sons (objetos especiais). Isso apresenta, como poderíamos dizer, uma carga teórica suficiente. Em vez disso, é o desejo infuso na percepção, apropriado à esfera do acaso, que a virtude do caráter torna correto.

Uma pessoa medrosa não só reage exageradamente frente ao perigo, mas também percebe pequenos perigos como grandes, o que justificaria a sua reação, “de tal forma que, mesmo tendo apenas uma pequena semelhança, ela pensa que vê seu inimigo (...) e, quanto mais emotiva ela é, menor é a similaridade exigida para produzir seu efeito” (*De Insomniis* 2.460b3-11). Imagine o que aconteceria se a enviássemos para coletar as armas! A percepção do sábio prático, por outro lado, dado que os seus medos consistem em uma mediania, nem superestima nem subestima os perigos que para ele se apre-

sentam. Em última análise, de fato, suas percepções estabelecem o próprio padrão de correção: “o homem bom julga cada coisa corretamente e a verdade em cada caso aparece [assim] para ele (...) uma vez que ele é um tipo de medida e padrão para essas coisas” (*EN* III.4.1113a29-33; também X.5.1176a15-19).

DELIBERAÇÃO E TEMPO

As ações virtuosas devem ser deliberadamente escolhidas (*EN* II.4.1105a28-33). As ações realizadas “no calor do momento são (...) voluntárias, mas não são [realizadas] por escolha deliberada” (III.2.1111b9-10). “O que é sem escolha deliberada prévia é sem deliberação prévia” (V.8.1135b10-11). “Delibera-se por um longo tempo” (VI.9.1142b3-4). Aparentemente, então, toda ação virtuosa deve ser o resultado de uma longa e explícita deliberação prévia.

Aristóteles mesmo revela o quão implausível é essa concepção. Suponhamos que o agente faminto de nosso exemplo saiba que, a fim de ser benéfica para ele, a carne de ave deve ser comida dentro de dez minutos. Sua deliberação será defeituosa se levar mais tempo do que isso. Logo, levar muito tempo para tomar uma decisão pode tornar alguém um mau deliberador, e não um bom (*EN* VI.9.1142b26-8). Às vezes, de fato, a necessidade de uma ação instantânea exclui também a deliberação prévia: “alguém que não tem medo e não se abala com um alarme repentino parece mais corajoso do que alguém que enfrenta um perigo que evidentemente se aproxima (...) Se uma ação é prevista, podemos deliberadamente escolhê-la também pela razão e pelo cálculo racional, mas a ação realizada no calor do momento expressa nossa disposição de caráter” (III.8.1117a18-22). Porém, quando algo é simplesmente óbvio, tampouco delibera-

mos sobre isso: “se caminhar é bom para um homem, a razão não perde tempo em considerar sobre o fato de que ele é um homem. É por isso que o que quer que façamos sem calcular o fazemos rapidamente” (*Mot. An.* 7.701a26-9). É de se esperar, portanto, que nos casos em que tudo é óbvio a deliberação não seja necessária.

Tudo isso parece certo, ainda que haja uma certa tensão entre esse quadro e o quadro das ações virtuosas como exigindo uma deliberação prévia explícita que Aristóteles muitas vezes parece ansioso em apresentar. Há, entretanto, alguns recursos possíveis para ele pelos quais tal tensão pode ser reduzida. Se, como uma pessoa corajosa perante um alarme repentino, vemos rapidamente o que fazer, seria simplesmente ridículo, para nós, deliberarmos. Mas seria errado concluir a partir disso que agimos sem deliberação prévia. O acrático, por exemplo, tem uma disposição de caráter do tipo requerido para a escolha deliberada (*EN* VI.2.1139a33-5, 9.1142b18-20). Essa não é uma disposição virtuosa, sem dúvida, já que seus apetites e emoções, não sendo uma mediania, opõem-se ao seu desejo racional. Contudo, visto que não é imutável ou incurável (VII.8.1150b29-35), ele pode deliberadamente escolher mudar os seus apetites. Se conseguir e tornar-se virtuoso, ele terá essa disposição virtuosa em parte porque deliberadamente a escolheu. As ações realizadas no calor do momento a partir daquela disposição serão – indiretamente – resultado de deliberação prévia e da escolha deliberada.

O que é verdadeiro acerca do acrático, no entanto, é também verdadeiro acerca de toda pessoa decente, mas não santa, cujo hábito não triunfou completamente para harmonizar seu desejo racional com seus apetites e emoções (*EN* X.9.1179b16-20). Essas pessoas também podem planejar e deliberadamente escolher estar mais harmonizadas interna-

mente, ter a vontade mais forte. Se elas conseguirem, terão suas disposições de caráter em parte porque as escolheram. Quando elas agirem no calor do momento como reflexo dessas disposições, portanto, suas ações serão – indiretamente – o resultado de sua escolha deliberada.

É difícil ter certeza de que é assim que Aristóteles reconcilia sua caracterização das ações virtuosas como deliberadamente escolhidas com os fatos da experiência humana. Mas isso tem, ao menos, a virtude de honrar a motivação subjacente daquela caracterização, ou seja, garantir que o agente virtuoso realiza as ações virtuosas voluntariamente, porque tem pleno conhecimento do que está fazendo e porque avalia tais ações por si mesmas (EN VI.12.1144a11-20).

A SABEDORIA PRÁTICA COMO CIÊNCIA POLÍTICA

A sabedoria prática é a mesma disposição da alma que a ciência política (*politike*), de forma que, aquilo que a primeira realiza com relação ao indivíduo, a segunda realiza com relação à cidade (*polis*): a ética é a política para o indivíduo; a ciência política é a ética para a cidade ou o estado (EN I.2, VI.8). O exercício da sabedoria prática do cidadão individual, como resultado, tipicamente se posiciona sob a autoridade legislativa e a orientação arquetônica dos legisladores da comunidade: “a ciência política (...) prescreve quais das ciências devem ser estudadas nas cidades e quais cada classe na cidade deve estudar e em que medida deve estudar (...) Além disso, ela usa as outras ciências práticas e legisla quais ações devem ser realizadas e quais devem ser evitadas” (EN I.2.1094b4-6; também VI.8.1141b22-3).

A extensão de tal autoridade e comando é extremamente ampla, pois o

objetivo da ciência política é tornar virtuosos os cidadãos e, assim, torná-los felizes através da realização e da obediência às *leis universais* apropriadas (EN V.10.1137b13-15; Pol. VII.1-3). E, embora “legislar sobre questões que requeiram deliberação seja impossível” (Pol. III.6.1287b22-3), essas leis devem ser suficientemente completas e detalhadas, de modo a deixar o menor espaço possível para um “padrão tão incerto como o do desejo humano” (II.10.1272b5-7). Idealmente, em outras palavras, o escopo da deliberação deve ser minimizado; o da lei universal, maximizado.

A deliberação também pode ser o arquétipo *par excellence* do tão conhecido *particularismo* aristotélico – o lugar que escapa do comando das leis universais e ao qual o agente deve chegar a suas conclusões com a ajuda das suas virtudes. Se é assim, a ciência política é certamente o arquétipo do *universalismo* aristotélico. Para compreender corretamente a sabedoria prática, devemos ter em mente esses dois aspectos – algo que faremos se, como Aristóteles pretende, lermos a *Ética Nicomaqueia* como um prólogo à *Política*.

A SABEDORIA PRÁTICA COMO GUIA DA SABEDORIA TEÓRICA

O exercício da sabedoria teórica na contemplação é a “felicidade completa” (EN X.7.1177a17-18, 8.1178b7-32, 1179a22-32); o da sabedoria prática, a felicidade de um tipo secundário (X.7-8.1178a4-10). Por essa razão, entre as leis universais que a sabedoria prática (ciência política) estabelece, estão aquelas pertencentes à educação dos (futuros) cidadãos nas virtudes do caráter e do intelecto (Pol. III.9.1280b1-8, VII.14.1333b8-10, VIII.4.1338b4-8), como também em relação aos bens externos e ao lazer necessários para as atividades virtuosas

(VII.8.1328b2-23, 15.1334a18-19; *EN* I.8.1099a32-b8).

Algumas virtudes, tais como a coragem e a perseverança, (1) “atualizam a sua função” exclusivamente em atividades ou obras que excluem o lazer, como a guerra ou a política; outras, como a sabedoria teórica, (2) fazem isso exclusivamente em atividades de lazer, como a contemplação; outras, ainda, como a justiça e a temperança, (3) fazem isso tanto em atividades de lazer quanto em outras, ainda que principalmente nas primeiras (*Pol.* VII.15.1334a11-40). Uma vez que o lazer é o fim almejado no trabalho, assim como a paz na guerra (*EN* X.7.1177b4-6), as virtudes em (2) têm precedência teleológica sobre aquelas em (1) e (3): “a razão e o entendimento constituem nosso fim natural. Assim, esses são os fins em relação aos quais a procriação e o treinamento dos nossos hábitos devem estar dirigidos (...) Mas a supervisão do desejo deve ocorrer em vista do entendimento e a do corpo em vista da alma” (*Pol.* VII.15.1334b15-28). A sabedoria prática, portanto, que tem como concomitantes as virtudes de (1) e (3), é “um tipo de guia da sabedoria teórica, que busca o lazer para ela e para a sua função ao restringir e moderar as emoções” (*MM* I.35.1198b17-19).

O objetivo visado pela sabedoria prática ao designar uma constituição (pelo menos em circunstâncias ideais) é o lazer e as atividades que o envolvem, tais como a contemplação de acordo com a virtude da sabedoria teórica, que são impossíveis sem ele (*EN* X.7.1177b1-18; *EE* VIII.3.1249b9-25; *Pol.* I.7.1255b37, II.7.1267a12). Isso explica por que a relação da sabedoria prática com a teórica é análoga àquela entre a medicina e a saúde: a sabedoria prática “não tem autoridade sobre a sabedoria teórica ou sobre a melhor parte (assim como a arte da medicina não tem autoridade sobre a

saúde), pois não faz uso dela, mas visa ao seu vir a ser: ela prescreve em seu interesse, mas não a ela” (*EN* VI.13.1145a6-9). A medicina prescreve em vista da saúde, assim como a sabedoria prática prescreve em vista do lazer e das atividades que o envolvem, mas ela não prescreve sobre como tal e tal atividade saudável deve ser realizada. Do mesmo modo, a sabedoria prática não diz à sabedoria teórica como realizar as atividades que envolvem lazer na contemplação.

Dada a função de guia da sabedoria prática, e a natureza da sua atividade que exclui o lazer, almejar maximizar seu exercício seria almejar maximizar a quantidade de luta e trabalho que realizamos. Devemos maximizar o *cultivo* do nosso caráter, pois “uma vida feliz para um ser humano é mais frequentemente possuída por aqueles que cultivaram o seu caráter e a sua mente [*dianoia*] em um grau excessivo” (*Pol.* VII.1.1323b1-3). Porém, quando se trata das atividades, é às de lazer que devemos almejar gastar o máximo possível do nosso tempo: “quanto mais alguém se engaja na contemplação, mais feliz esse alguém é” (*EN* X.8.1178b29-30). Como esse objetivo é melhor alcançado é uma outra questão.

Diferentemente de um deus, um ser humano precisa de amigos e outros bens externos para ter uma vida feliz; ele não pode sobreviver apenas com um regime de contemplação (*EN* X.8.1178b33-35). Se ele deve contemplar com sucesso, além disso, seus apetites e emoções devem estar em uma mediania, já que, se não for assim, estes irão distraí-lo e importuná-lo. Uma estratégia para não alimentá-los, portanto, consiste em não ser engolido pelo seu próprio sucesso, embora “seja o melhor limite da alma estar o menos consciente possível da parte da alma que carece de razão” (*EE* VIII.3.1249b21-3). Consequentemente, no nível do caráter, uma disposição pronta a sacrificar os

bens externos em função da contemplação não produziria uma vida feliz tanto quanto, se Aristóteles está certo, também compreendesse as virtudes do caráter. Se alguém é virtuoso, contudo, ele não será tentado a maximizar o seu tempo de lazer para a contemplação a todo custo, pois terá o conhecimento prático de que essa não é a melhor estratégia a longo prazo: “na medida em que se é humano e vive-se junto de outros seres humanos, escolher-se-á deliberadamente realizar as ações que estão de acordo com a virtude” (EN X.8.1178b5-7).

É um erro, entretanto, considerar a exigência de que alguém se desenvolva e aja em função das virtudes do caráter como simplesmente o que há de mais importante. Segundo Aristóteles, a sabedoria prática (ciência política) deve desenvolver nas pessoas aquelas disposições de caráter que lhes permitam ser bons cidadãos em relação à constituição do seu sistema político (Pol. I.13.1260b8-20, VIII.1.1337a11-21). E essas serão virtudes de caráter completas apenas em pouquíssimos casos (Pol. III.18.1288a37-9, IV.7.1293b5-6). Em uma oligarquia, por exemplo, o que se desenvolve como justiça não será a justiça absoluta que promove a verdadeira felicidade, mas um estado de caráter análogo que promove a aquisição saudável daquilo que os oligarcas concebem como felicidade (Pol. III.9.1280a25-32, V.9.1309a36-9, VII.9.1328a41-b2). O que é absoluto do ponto de vista da sabedoria prática não é, em outras palavras, a virtude do caráter, mas qualquer disposição de caráter que, nas circunstâncias políticas atuais, venha a tornar melhor a vida de alguém. Isso pode envolver compromissos não apenas no que concerne à promoção do seu próprio fim, mas também no que concerne à concepção que se tem desse fim. A virtude ética, como se poderia apresentá-la, é o sistema preferido das disposições de caráter e do intelecto de maneira geral, assim

como a contemplação é o fim preferido, mas nenhuma dessas é o sistema ou fim que a sabedoria prática deve, em todas as circunstâncias, promover se ela deve desenvolver a sua função.

O sábio prático possui uma complexa variedade de capacidades estáveis e arraigadas que lhe permitem estar completamente consciente e efetivamente pronto para responder a todas as coisas boas e más que surgem em uma situação, inclusive às considerações que as envolvem. Mas não há nenhuma exigência sobre ele, como há no tão falado objetivo diretivo de maximização, tal como um ato utilitarista-hedonista, de ver todos os bens como comensuráveis. O que pode estar em jogo na situação são os valores da amizade, da família, da honra e do prazer pessoal, e não há maneira não controversa de sopesá-los. Em vez disso, sensível a todos esses valores e consciente de que nenhuma deliberação pode resultar na supressão ou no triunfo de um valor sobre outro, o agente tenta alcançar a verdade com relação a eles. Essa tarefa não pode simplesmente se transformar numa rotina. As leis universais certamente entram em jogo, mas como outros fatores que devem ser tomados como verdadeiros em sua deliberação, e não como soluções prontas.

Diferentemente do que ocorre no objetivo diretivo de maximização, o sábio prático visa “não a algum benefício imediato, mas a benefícios para toda a vida” (EN VIII.9.1160a21-3). Seu primeiro objetivo, em outras palavras, é escolher dentre os projetos de vida aquele que, quando psicologicamente realizado, resultará em viver a vida mais feliz possível na comunidade da qual ele faz parte. Não é o caso que a sua felicidade deva ser simplesmente maximizada, mas apropriadamente distribuída ao longo de uma vida suficientemente longa (I.7.1098a18-20, X.7.1177b24-6): “ninguém diria que é

feliz” alguém como Príamo, cuja vida foi inicialmente feliz, mas chegou “a um fim miserável” (I.9.1100a5-9), ou alguém cuja vida feliz é retirada de modo prematuro. Contudo, a distribuição da felicidade, assim como o quão longa uma vida precisa ser para ser tomada como feliz, não parece estar fixada por nada mais exato do que a exigência de que a totalidade de uma vida deve ser digna de escolha e carente de nada.

Também estão inclusas, entre as leis que a sabedoria prática (ciência política) decreta para a cidade, as leis sobre a distribuição dos sacerdócios, a posição dos templos e outras coisas pertencentes ao serviço público dos deuses (Pol. VII.9.1329a27-34, 10.1330a11-13, 12.1331a24-30). Essas coisas existem em vista dos deuses, garantindo a sua própria honra e culto. Mas não devemos pensar, por isso, que os deuses estão submetidos a essas leis ou à ciência política (EN VI.13.1145a10-11). Tampouco devemos pensar que a sabedoria teórica esteja submetida a ela. A parte da alma na qual a sabedoria está localizada – *nous* (entendimento) – é “algo divino” (X.7.1177b28), e a sabedoria prática legisla para promover o lazer precisamente em vista dela:

O deus (...) é aquilo em vista do que a sabedoria prática prescreve (...) Assim, qualquer escolha e posse dos bens naturais – sejam bens do corpo, dinheiro, amigos ou outros bens – promoverá mais que tudo a contemplação do deus, que é o melhor e o mais nobre limite. Mas o que quer que, por deficiência ou excesso, impeça o seu serviço e contemplação é mau.² (EE VIII.3.1249b14-21)

A RAZÃO PRÁTICA ARISTOTÉLICA

Com base no que podemos chamar de *Simple Model Humeano*, o raciocínio prático consiste exclusivamente em infe-

rências instrumentais de meios e fins, sendo os fins (últimos) determinados apenas pelo desejo (amplamente construídos). Assim, as inferências práticas têm a seguinte forma (simplificada):

- (A) *X* deseja *e*
X acredita que, fazendo *f*, chegará a *e* (ou que isso será o mais eficiente para causá-lo, dadas as circunstâncias)
 Portanto, *X* faz *f*.

Segundo esse modelo, nada pode ser uma razão prática para *X* de fazer *f* a menos que *X* deseje *f* ou que fazer *f* configure-se como um meio para algum fim que *X* deseje.

No *Modelo Humeano Interativo*, *X*, motivado pelos seus desejos por fins e_1, \dots, e_n , fez f_1, \dots, f_n em um certo número de ocasiões e chegou à conclusão de que, enquanto estes promovem tais fins, fazer f_{m+1}, \dots, f_n não os promove. Através de repetidas “experiências de vida” desse tipo, ele descobre quais são os meios confiáveis para a realização dos seus fins. (Esse é o tipo de informação que *X* pode chegar a ter ao formar a crença que aparece na segunda premissa de A.)

Inter alia, contudo, *X* também descobre que, alcançando e_1, \dots, e_n , sua vida torna-se agradável ou satisfatória, melhor, mais digna de ser vivida, ao passo que alcançando e_{m+1}, \dots, e_n isso não acontece. Com base na afirmação natural de que o prazer engendra o desejo, *X* terá um outro desejo que sustente seus desejos pelos primeiros fins, mas não pelos últimos. Esse novo desejo é racional no seguinte sentido: ele é baseado na evidência indutiva que surge do prazer, da satisfação e das inferências feitas a partir de ambos. Não há garantias, é evidente, de que ele sempre causará efetivamente ações. No momento em que *X* fez suas descobertas, seus desejos por e_{m+1}, \dots, e_n podem ter-se

tornado profundamente enraizados em seu caráter ou fixado um conjunto de motivos para isso.

Podemos agora dizer que *X* tem razão para *f* não simplesmente se ele deseja *f* (ou algo para o que fazer *f* é um meio), mas se, além disso, aquele desejo tiver o apoio de um desejo racional. Sobre isso, parece natural pensar que a razão adquiriu um local em (A) além da segunda premissa. Agora *X* pode alegar que tem razões indutivas para pensar que *e* é (ou não) *desejável* para ele ou racional para ele desejar. E isso ainda será verdadeiro mesmo que seu desejo racional não seja efetivo ao produzir ações. Ter fraqueza de vontade, ao fim e ao cabo, é justamente reconhecer que se tem as melhores razões para fazer algo outro do que aquilo que se faz.

No *Modelo Humeano Transgeracional*, *X* utiliza-se do que aprendeu a partir da sua experiência de vida para formar os desejos de seus filhos através de recompensas e punições, de forma que os seus desejos efetivos serão pelos fins que ele descobriu – e que seus filhos, por semelhança, também estarão aptos a descobrir – mais agradáveis ou satisfatórios. Sob a afirmação de que *X* é um ser social, ele pode, é claro, utilizar-se da experiência de outros seres semelhantes, confiando naqueles que parecem ter tido uma vida satisfatória e em tal conselho prático, enquanto este sobrevive ao teste do tempo. Os fins que são sancionados por esse processo indutivo podem ser chamados (putativamente) de fins *objetivos* – aqueles que não são meramente desejados por alguém, ou desejáveis para alguém, mas absolutamente desejáveis e, portanto, de valor absoluto. Aos hábitos que promovem a sua realização, podemos chamá-los de virtudes (putativas).

Imaginemos a continuação desse processo até o momento em que isso pode ser sistematizado em um conjunto

de leis capaz de garantir uma forma de vida social estável e bem-ordenada para seres com esses fins objetivos e essas virtudes, resultando em gerações futuras de pessoas semelhantes (EN X.8.1178a33-9, 1181b22).

Em uma comunidade composta por tais pessoas, podemos distinguir quatro grupos: primeiro, o daqueles cujos desejos estão sempre de acordo com os seus desejos racionais – estes são os virtuosos; segundo, o daqueles cujos desejos efetivos ou ações que os produzem estão sempre de acordo com seus desejos racionais, ao passo que alguns de seus desejos não estão, às vezes, de acordo com os últimos – estes são os continentais; terceiro, o daqueles cujos desejos efetivos às vezes não estão de acordo com seus desejos racionais – estes são os acráticos; por fim, o daqueles cujos desejos racionais não são por fins objetivos – estes são os viciosos.

Em relação a esses quatro grupos, podemos enumerar as diferentes expressões que contam como razões práticas. Primeiramente, podemos dizer que todos os membros virtuosos, continentais e acráticos da comunidade têm uma (não necessariamente efetiva) razão para fazer o que promove os fins objetivos. Além disso, podemos dizer que todos os membros da comunidade que são virtuosos ou continentais têm uma razão efetiva para fazer o que promove os fins objetivos. Por fim, podemos dizer que os viciosos não têm razão para fazer o que promove os fins objetivos, exceto na medida em que agindo eles promovem alguns dos seus fins (subjativos).

Segundo esse modelo, então, enumeramos uma lista de expressões que tratam de razões práticas e uma base ampla para tais razões no mundo. Entretanto, não excedemos as fontes do modelo humeano de razão prática; apenas o enriquecemos da maneira que a versão básica claramente nos permite.

Imaginemos agora, não implausivelmente, que um dos fins sancionados como objetivos no modelo transgeracional é o de adquirir conhecimento sobre o mundo, incluindo o conhecimento sobre os agentes racionais e seus fins. Tal conhecimento deveria, é claro, fazer parte da melhor teoria do mundo como um todo. Na concepção de Hume, essa teoria não seria teleológica ou existencialista. Na de Aristóteles, seria ambas. Suponhamos que Aristóteles esteja certo. A melhor teoria pode subscrever – ou, ao menos, pode fazer isso parcialmente – as conclusões sobre os fins encontrados no modelo transgeracional. Este poderia nos dizer, por exemplo, que, dada a nossa natureza ou função, um desses fins pretende ser nosso fim irrestritamente absoluto, a felicidade – aquele em vista do qual, ao menos em parte, todos os demais fins devem ser buscados. O conhecimento teórico disso, junto a um conhecimento mais detalhado desse fim, será capaz de enriquecer a razão prática, de forma que, munido de um melhor conhecimento sobre o nosso fim, estará em uma melhor posição para alcançá-lo.

Podemos agora enumerar mais locuções sobre a razão prática do que antes. Podemos dizer que *todos* têm uma razão para fazer o que promove o seu fim natural, uma vez que isso, sozinho, promoverá sua satisfação e felicidade genuína. Podemos então reconhecer a pessoa viciosa, que não tem nenhuma motivação geral para agir por tais razões, como um caso patológico – como alguém cuja falha para ser movido por elas não tem tendência alguma para minar a sua objetividade.

Em suma, este é o quadro da sabedoria prática que nos oferece Aristóteles no Livro VI da *Ética Nicomaqueia*. Ele pode, justificadamente, ser caracterizado como amplamente humeano, visto que seus elementos não humeanos originam-se não da

concepção de uma razão prática em particular, mas da natureza da realidade (incluindo a realidade humana) e dos tipos de teoria que melhor dão conta deles.

NOTAS

1. Para um tratamento completo e mais nuancado, ver Reeve (1998).
2. As frases *tem tou theou theorian* (“a contemplação de deus”) e *ton theon therapeuein kai theorein* (“o culto e a contemplação de deus”) podem referir-se (1) ao entendimento humano (como uma coisa divina) e à sua contemplação ou (2) à contemplação de deus especificamente. No entanto, se a contemplação é a da melhor espécie, aquela que está de acordo com a sabedoria teórica, então deve ser a forma mais exata de conhecimento científico e, assim, deve ser a forma que o próprio deus possui.

REFERÊNCIA

Reeve, C.D.C. 1998: “Dialectic and Philosophy in Aristotle”. In Jyl Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, p. 227-252. Oxford: Clarendon Press.

LEITURAS ADICIONAIS

Allan, D.J. 1953: “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, *Actes du Xième Congrès International de Philosophie* 12: 120-127.

Anscombe, G.E.M. 1957: *Intention*. Oxford: Blackwell.

Bostock, David. 2000: *Aristotle’s Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Charles, David. 1984: *Aristotle’s Philosophy of Action*. London: Duckworth.

Dahl, N.O. 1984: *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fortenbaugh, W.W. 1991: “Aristotle’s Distinction between Moral Virtue and Practical Wisdom”. In J.P. Anton e A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy, IV: Aristotle’s Ethics*, p. 97-106. Albany, NY: State University of New York Press.

- Kenny, Anthony. 1979: *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Reeve, C.D.C. 1992: *Practices of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, A.D. 1996: "Character and Intellect in Aristotle's Ethics", *Phronesis* 41: 56-74.
- Sorabji, R. 1973-1974: "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", *Proceedings of the Aristotelian Society* 74: 107-129.
- Woods, M. 1986: "Intuition and Perception in Aristotle's Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4: 145-166.

10 *O silogismo prático*

PAULA GOTTLIEB

É de Aristóteles a afirmação controversa de que é impossível ter todas as virtudes éticas – coragem, temperança, generosidade, magnificência, magnanimidade, veracidade, presença de espírito, amizade e justiça – sem sabedoria prática (*phronesis*) e que é impossível ter sabedoria prática sem ter as virtudes éticas como um todo (*EN* VI.13.1144b30-1145a1). Isso dá origem a uma dificuldade sobre o tipo de razão envolvida na sabedoria prática que teria o poder de fazer isso.

No âmbito da lógica formal, Aristóteles é famoso por descobrir o silogismo (espécie de argumento que tem duas premissas e uma conclusão) e classificar todas as formas válidas de silogismos com premissas que contêm termos como sujeito e predicado. Uma dessas formas válidas, segundo Aristóteles, como explicarei adiante, é a base para a maneira apropriada de exposição de raciocínios nas ciências teóricas, mas é controverso se há uma forma análoga para o raciocínio prático.¹ Argumentarei que há, de fato, algo como um silogismo prático, o qual tem uma importância ética especial e é análogo, num sentido importante, ao silogismo teórico, sendo encontrada a explicação para a sua natureza prática e ética na parte mais negligenciada da premissa menor, a saber, a que revela que o agente tem a virtude adequada à situação na qual ele se encontra.

Formular corretamente um silogismo prático apresenta várias dificuldades.

Em primeiro lugar, a sabedoria “prática” aristotélica não é prática de modo geral. Aristóteles traça uma tênue distinção entre sabedoria prática e raciocínio produtivo ou técnica (*techne*), ainda que quase todos os exemplos na *Ética Nicomaqueia* e em outros lugares estejam relacionados à técnica, por exemplo, à medicina, a qual, ainda que seja análoga à sabedoria prática, segundo Aristóteles, não é idêntica a ela. Na *Ética Nicomaqueia*, em vez de apresentar um exemplo completo e detalhado de um silogismo prático válido, Aristóteles oferece fragmentos do raciocínio médico, embora aplicado ao agente e não a um paciente em particular, e partes de um mau raciocínio na esfera da temperança. Em segundo lugar, não está imediatamente claro se o silogismo prático pretende representar o processo de raciocínio que ocorre àquele que é bom, se é uma explicação *ex post facto* da ação ou das motivações da pessoa, a justificação para a sua ação ou alguma combinação de tudo isso.

A fim de formular um silogismo prático correto, começarei considerando os paralelos entre esse e o silogismo teórico, examinando alguns dos exemplos mais completos apresentados no *De Anima* e no *De Motu Animalium*. Em relação à função do silogismo prático, argumentarei adiante em favor da afirmação estrita de que é a sua função na explicação (explicando por que o bom agente age como ele age e por que está autorizado a tirar a conclu-

são que tira) que o torna análogo ao caso teórico. As demais funções do silogismo prático estão para além do escopo deste capítulo.

Discutirei, assim, a premissa menor do silogismo prático com mais detalhe e considerarei o modo como o silogismo prático é usado apenas por bons seres humanos. Começarei minhas observações com uma breve discussão da deliberação aristotélica, com o objetivo de fornecer uma imagem intuitiva de por que Aristóteles deve introduzir um silogismo prático e que aspectos do raciocínio ele pretende representar.

O LADO PRÁTICO DA DELIBERAÇÃO

Aristóteles afirma:

A fim de apreender o que é a sabedoria prática, devemos primeiro considerar quem são as pessoas que chamamos de sábios práticos. Com efeito, parece característico da pessoa que tem sabedoria prática ser capaz de bem deliberar sobre o que é bom e benéfico para si mesma, não em relação a um aspecto particular, por exemplo, sobre que tipo de coisa conduz à saúde ou à força, mas sobre a boa vida em geral. (*EN* VI.5.1140a25-8)

A despeito desse elegante pronunciamento, Aristóteles não apresenta um exemplo completo e detalhado de deliberação sobre a boa vida em geral, de forma que os comentadores muitas vezes retomam a discussão da deliberação presente no Capítulo 3 do Livro III em busca de esclarecimento. No entanto, como veremos, essa discussão diz respeito não à deliberação em geral, mas à deliberação em relação a algum aspecto particular, por exemplo, à saúde.

Aristóteles começa explicando que não há deliberação em relação às verdades eternas da metafísica ou da natureza,

tampouco de eventos que ocorrem por acaso, nem de questões práticas que não nos dizem respeito; por exemplo, como uma nação distante deve melhor governar a si própria. A deliberação, portanto, não é idêntica à investigação, a qual pode tratar de tais questões e, no caso da metafísica e da ciência, ter verdades como axiomas e conclusões. Ainda que não fique claro se a deliberação pode fazer uso de tais verdades, o que está claro é que o objetivo da deliberação deve ser prático. Não é função da deliberação chegar às conclusões de outras disciplinas, embora ela possa fazer uso dessas conclusões para chegar a uma conclusão prática.

Quanto mais variável é uma matéria, mais a deliberação é necessária, segundo Aristóteles. A gramática não requer deliberação, e a ginástica requer menos deliberação do que a navegação. (Aristóteles certamente não teve contato com a língua inglesa!) Seja como for, disciplinas como a medicina e a arte de ganhar dinheiro versam, segundo Aristóteles, sobre coisas que são “no mais das vezes” e sobre as quais não está sempre claro como as coisas acontecerão (*EN* III.3.1112b8). A deliberação, portanto, ocorre quando nada está dado de antemão, mas também não está completamente indeterminado o que deve ser feito.

Após explicar a diferença entre deliberação e investigação, Aristóteles discute as suas semelhanças, explicando que aquele que delibera busca pelo modo de fazer assim como o matemático analisa um diagrama. O último passo na análise é o primeiro na construção. Ele acrescenta que, embora nem toda investigação seja deliberativa, por exemplo, a matemática, toda deliberação é uma investigação.

Para ver qual a diferença entre a deliberação e os outros tipos de investigação, devemos atentar para o seu fim. Como é bem sabido, Aristóteles afirma que não deliberamos sobre os fins, mas

apenas sobre as coisas que existem em vista dos fins. O médico não delibera se deve curar, o orador se deve persuadir ou o político se deve criar a lei e promover a ordem (*EN* III.3.1112b12-14). O fim é desejado, e as coisas que existem em vista do fim são deliberadas e escolhidas (*EN* III.5.1113b3-4). Essa afirmação encontra eco na concepção de Hume de que os fins são dados não pela razão, mas pelo desejo. Contra tal concepção, alguns comentaristas argumentaram que, segundo Aristóteles, diferentemente de Hume, podemos deliberar sobre os fins na medida em que deliberar sobre as coisas que existem em vista dos fins inclui deliberar sobre em que consiste o fim ou como especificá-lo de modo que ele possa ser seguido. Também parece óbvio que alguém pode deliberar sobre vir ou não a ser médico.

Muito se tem discutido sobre se o médico pode deliberar sobre a sua carreira ou se, de maneira mais geral, pode-se deliberar sobre aquilo em que consistem os fins, incluindo a felicidade, ou como especificá-los melhor de sorte que eles possam ser efetivamente perseguidos.² Felizmente, a razão especial em função da qual o médico não delibera sobre se deve curar emerge do texto precedente. A razão é prática e não tem nada a ver com a justificação racional. Não é o caso de que o médico não pode, se assim quisesse, considerar se deve ou não continuar a sua carreira, mas sim o de que, na medida em que é médico, ele tem um interesse prático em curar o doente ou, ao menos, em deixar seus pacientes tão bem quanto for possível. Ele não precisa deliberar sobre se deve ter ou não tal interesse. Tampouco é o caso, na medida em que ele é médico, de que delibere se deve tratar esse paciente ou, por exemplo, continuar a assistir a um jogo. A razão pela qual não deliberamos sobre os fins é que eles são práticos – e ter um fim particular requer ser um tipo particular de pessoa, o tipo de

pessoa que está disposta a agir em vista do fim em questão quando isso é apropriado, sem deliberação ulterior sobre a adequação do fim. Se o médico não se apercebesse do que está em jogo ao tratar dos seus pacientes, ele não seria médico.

Para iniciar a deliberação, o médico não apenas tem de perceber que este é o momento certo para a cura, mas também que este é o momento certo *para ele* curar. Uma vez que ele tenha percebido que este é o caso, a deliberação sobre *se* é o caso passa a ser supérflua. Como o médico cumpre a deliberação? O objetivo do médico é a saúde do seu paciente ou o mais perto que ele possa chegar desse objetivo (*EN* I.6.1097a11-13; *Ret.* I.1.1355b11-14). Para alcançar o seu objetivo, o médico precisa descobrir o que exatamente está fazendo mal ao paciente e considerar a maneira adequada de restituir a sua saúde. O primeiro passo requer percepção e experiência. O segundo requer saber o que curou, ou no mínimo ajudou, pacientes em condições semelhantes. (Mesmo que o médico avance por tentativa e erro, sua experiência com pacientes anteriores ainda lhe oferece algumas ideias sobre quais medicamentos usar.) Esse tipo de conhecimento geral não será tão-somente um conhecimento “livresco”. Ler os tópicos de um tratado de Hipócrates não será suficiente para o entendimento prático; a apreensão do médico deve envolver experiência. Além disso, o conhecimento geral em questão será válido apenas, como diz Aristóteles, “no mais das vezes”, pois não será necessariamente aplicado a todo paciente particular (por exemplo, *EN* X.9.1180b7-12).

Ainda que alguém possa representar a deliberação do médico como sendo iniciada mecanicamente a partir de um certo fim – a saúde do seu paciente –, buscando uma ação que ele possa realizar agora – por exemplo, massagem na parte do corpo que está dolorida (*Meta.*

VII.7.1032a32-1033a5) –, isso dificilmente expressa tudo o que é requerido para que um raciocínio médico tenha sucesso. A deliberação correta requer ser um médico, usar algum conhecimento geral, saber qual conhecimento é relevante e por que motivo, ser capaz de perceber o que é necessário ser feito aqui e agora com relação a esse paciente particular. Como veremos, esses aspectos do raciocínio não são enfatizados por Aristóteles até a discussão mais geral da sabedoria prática no Livro VI, no qual, como argumentarei, eles são aplicados ao próprio agente e são anteriores ao silogismo prático aristotélico.

A ANALOGIA ENTRE O SILOGISMO PRÁTICO E TEÓRICO E A IMPORTÂNCIA DO TERMO MÉDIO

No *De Motu Animalium* 7, Aristóteles apresenta a seguinte questão: “Como é possível que o pensamento às vezes resulte na ação e às vezes não, às vezes em movimento e às vezes não?”. Ele mesmo responde chamando a atenção para um paralelo entre os raciocínios teórico e prático: “O que acontece parece ser paralelo ao caso de pensar e inferir [*dianooumenois kai sullogizomenois*] com relação aos objetos imóveis. Lá o fim é especulativo (pois, quando alguém pensa as duas premissas, alguém pensa e põe junto a conclusão), mas aqui a conclusão extraída das duas premissas vem a ser uma ação”.³ Ao traçar uma analogia entre os raciocínios teórico e prático, Aristóteles usa a terminologia do silogismo, mencionando premissas e conclusão. A analogia é confirmada na *Ética Nicomaqueia*, em que Aristóteles diz que, no raciocínio comum, a alma afirma a conclusão, mas nos casos produtivos ela age imediatamente (EN VII.3.1147a26-8). Para examinar a analogia com mais detalhe, minha discussão começa com o silogismo teórico e sua aplicação à ciência aristotélica.

A principal discussão feita por Aristóteles do silogismo teórico (às vezes referido como “demonstrativo”) aparece nos *Segundos Analíticos*. Os detalhes do silogismo teórico são objeto de muitas das controvérsias em relação ao silogismo prático aristotélico. Além disso, os próprios exemplos de Aristóteles de silogismo muitas vezes não estão de acordo com suas rigorosas exigências.⁴ Os medievais ajudaram formulando o seguinte exemplo para se adaptar às especificações de Aristóteles. Consiste de uma premissa maior, uma premissa menor e uma conclusão:

Premissa maior: Animais racionais são gramaticais.

Premissa menor: Seres humanos são animais racionais.

Portanto,

Conclusão: Seres humanos são gramaticais.

Aqui está o esquema aristotélico:

- C
- (1) Ser gramatical pertence
B
necessariamente à racionalidade.
- B
- (2) A racionalidade pertence (essencial
A
e necessariamente) aos seres humanos.
- C
- (3) Ser gramatical pertence
A
necessariamente aos seres humanos.

B é o termo médio. Ele é a causa ou a explicação pela qual a conclusão é verdadeira. Seres humanos são gramaticais, isto é, são capazes de aprender uma língua, *porque* eles são racionais. Sua racionalidade explica por que eles são capazes de aprender uma língua. Segundo Aristóteles, as premissas são verdadeiras, neces-

sárias, primeiras, imediatas (elas mesmas não têm nenhum outro termo médio), anteriores e mais explanatórias do que a conclusão.

Esse tipo de silogismo não pretende espelhar a pesquisa ou a investigação do trabalho científico. O cientista não começa com definições e trabalha a ciência *a priori*. Tampouco é o caso de que simplesmente colocar termos em ordem silogística garanta seu sucesso. O cientista deve ter certeza de que o termo médio realmente é explanatório. Em outras palavras, ele deve ter certeza de que o que aparece nas premissas não são meras correlações, mas coisas que estão causalmente fundadas (*An. Post.* I.2-6, II.8-10; *An. Pr.* II.23).⁵ Além disso, Aristóteles dá exemplos para mostrar que é preciso que o termo médio não seja muito remoto (*An. Post.* I.13.78b22-8). Ele compara seus exemplos ao enigma de Anarchasis, “Por que não há mulheres flautistas na Scythia?”, e a sua resposta é “porque lá não há videiras” (78b28-31). Supostamente, a resposta é curta demais para o seguinte raciocínio: “Onde não há embriaguez não há mulheres flautistas. Onde não há vinho não há embriaguez. Onde não há videiras não há vinho. Na Scythia não há videiras. Portanto, na Scythia não há mulheres flautistas”. Como Ross assinala, o problema é que poderia haver embriaguez sem que houvesse mulheres flautistas, vinho sem que houvesse embriaguez ou videiras sem que houvesse vinho. Se o termo médio proporciona uma explicação que é muito remota, ela ainda pode revelar-se como não sendo a explicação correta para a conclusão do silogismo como um todo (Ross, 1949, p. 553-554).

Conforme Jonathan Barnes, Aristóteles pensa que os resultados finais de uma ciência poderiam ser descritos na forma silogística e, em consonância com isso, considerou os tratados biológicos de Aristóteles como inacabados, uma vez

que não contêm silogismos completos (Barnes, 1975; cf. Barnes, 1994, esp. p. xii). Contudo, ele também pensa que as obras de Aristóteles apontariam o caminho para uma ciência mais completa. A obra pioneira de Gotthelf e Lennox sustenta essa ideia. Por exemplo, Gotthelf mostrou que raciocínios protossilogísticos são abundantes; muitas explicações dos fatos sobre animais são dadas em termos de características do animal que são explicadas pela natureza do animal ou por suas partes (Gotthelf, 1987, esp. p. 168-167; Lennox, 1987).

De acordo com os *Segundos Analíticos*, qualquer uma das quatro causas de Aristóteles pode cumprir a função de termo médio; porém, nos tratados biológicos, é a causa final (a explicação em termos de razão ou função) que ocupa, sem surpresa, esse lugar. As conclusões de Gotthelf e Lennox são controversas devido ao tipo de raciocínio descuidado envolvido nos tratados biológicos.⁶ Entretanto, se for reconhecido que o que aparece nos tratados biológicos é silogístico em um sentido importante (e investigações mais recentes sustentam essa ideia), então se torna razoável supor que o silogismo prático conta também como silogismo, ainda que ele contenha termos particulares. Isso não significa dizer que o silogismo prático é um tipo de silogismo teórico; em vez disso, eles são análogos. Aristóteles distingue cuidadosamente os raciocínios prático e teórico na *Ética Nicomaqueia* VI.

A FORMULAÇÃO DO SILOGISMO PRÁTICO E O TERMO MÉDIO ANÁLOGO

O exemplo mais claro das premissas do silogismo prático aparece no *De Anima* de Aristóteles. Ele afirma:

Dado que uma suposição e proposição (*hupolepsis kai logos*) é universal e a ou-

tra é particular (uma diz que tal tipo de ser humano deve fazer tal coisa, enquanto a outra diz que esta é tal coisa, e eu sou tal tipo de ser humano), então ou é a última opinião [*doxa*], e não a universal, que produz movimento, ou são ambas, porém a primeira é mais estática, ao passo que a segunda não o é. (*De Anima* III.11.434a16-22, trad. Hamlyn, 1993)

No *De Motu Animalium*, Aristóteles diz que a conclusão extraída das duas premissas vem a ser a ação (*Mot. An.* 7). Esse comentário é enigmático. Aristóteles parece imaginar que o agente imediatamente agirá. Ele diz: “Por exemplo, quando alguém pensa que todo ser humano deve caminhar e que ele próprio é um ser humano, ele imediatamente caminha”. No entanto, em outro lugar, ele assinala que o agente agirá se não for fisicamente impedido (*EN* VII.3.1147a31-2). Presume-se, então, que a conclusão do silogismo é a própria ação. A conclusão padrão é uma especificação da ação a ser realizada.

No *De Motu Animalium* 7, Aristóteles considera os raciocínios produtivos resultantes na fabricação de um manto. Ele oferece a conclusão como “um manto deve ser feito” ou, de um modo mais idiomático, e aplicando a premissa maior a si mesmo, “eu devo fazer um manto”. (Conclusões negativas, do tipo “eu devo evitar de fazer algo agora”, também são possíveis, como veremos a seguir.) Apresentarei a tradução idiomática da conclusão padrão, com a advertência de que, segundo Aristóteles, não é possível encontrar aquela conclusão exceto por meio das premissas maior e menor.

Colocando as duas passagens juntas, resulta o seguinte esquema:

Premissa universal: Um ser humano de tal e tal tipo deve fazer tal e tal coisa.

Premissa particular: Eu sou um ser humano de tal e tal tipo. Esta é tal e tal coisa.⁷

Conclusão: Eu devo fazer isso (agora, etc.).

Na passagem no *De Motu Animalium*, Aristóteles emprega a frase “eu sou um ser humano” como oposta à frase “eu sou um ser humano de tal e tal tipo”. A razão para isso, suponho, é que aqui Aristóteles está contrastando o comportamento humano com o dos outros animais, de forma que “humano” é o termo que se sobressai. O tipo adequado de comportamento está relacionado ao tipo de criatura que se é. Todavia, uma reconstrução mais plausível do silogismo em questão poderia referir-se à saúde do agente da seguinte maneira:

Premissa universal: Seres humanos saudáveis devem fazer caminhadas (no momento certo, etc.).

Premissa particular: Eu sou um ser humano saudável (este é o momento certo para uma caminhada, etc.).

Conclusão: Eu devo caminhar (agora).⁸

Alguns parágrafos depois, Aristóteles menciona que caminhar é bom para os seres humanos. Presumivelmente, é bom para a sua saúde. Ele também observa, plausivelmente, que as pessoas, quando agem, não se atêm à premissa “eu sou um ser humano”. Voltarei a esse ponto adiante.⁹

Retomo agora os fragmentos de silogismo presentes na *Ética Nicomaqueia*. Para explicar por que a pessoa com sabedoria prática deve relacionar-se tanto com particulares quanto com universais, Aristóteles afirma: “Alguém que sabe que as carnes leves são digeríveis e saudáveis, mas não sabe quais carnes são leves, não produzirá a saúde; aquele que sabe que as carnes de ave são saudáveis será mais capaz de produzir a saúde” (*EN* VI.7.1141b18-21, trad. Irwin). Ele também comenta: “Além disso (...) pode-se errar na deliberação quanto ao universal ou quanto ao particular. Pois [podemos erroneamente supor que] ou bem todas as espécies de água pesada são más, ou bem

esta água é pesada” (EN VI.8.1142a20-22, trad. Irwin).¹⁰

Os exemplos citados sugerem que quanto mais específica é a informação que se tem, mais capaz se é de agir. Entretanto, Aristóteles parece definir os particulares em relação ao universal. Se “carnes leves são digeríveis e saudáveis” é uma afirmação universal, “carnes de aves são leves” conta como uma afirmação particular. Nada disso invalida a opinião do *De Anima* de que a premissa menor final contém indexais: “Eu sou... e isto é...”. O médico, no primeiro exemplo, que sabe que carnes de aves são saudáveis teria ainda de saber que *esta* é uma carne de ave.

Esse ponto surge mais claramente em EN VII.3.1147a1-10. Aqui, Aristóteles observa que há dois tipos de premissas, a universal e a particular,¹¹ e ele apresenta um silogismo que tem duas premissas particulares. Ele diz: “Talvez alguém saiba que alimentos secos são benéficos a todo ser humano e que ele próprio é um ser humano ou que esse tipo de alimento é seco, mas ele não tem ou não ativa o conhecimento de que esse alimento particular é desse tipo”. Em outras palavras, não é bom saber que comidas secas são benéficas para você e que, digamos, o pão é seco se você não souber que isto é pão.¹²

O silogismo correto seria, então, o seguinte:

Premissa maior: Alimentos secos são benéficos para os seres humanos.

Premissa menor: Eu sou um ser humano. Pão é seco.

Premissa menor final: Eu sou um ser humano. Isto é pão.

Conclusão: Eu devo comer isto agora.

Embora a premissa menor final não seja arbitrária, a quantidade de premissas existentes entre a premissa maior e a premissa menor final parece-me arbitrária. Se o silogismo for pensado em analogia

com um acordeão, será possível introduzir tantas premissas quantas se quiser entre a maior e a menor final.

Na mesma passagem do Livro VII, Aristóteles também distingue dois tipos de universal: um relacionado ao agente, o outro à coisa (*to men eph'heautou to d'epi tou pragmatos estin*; 1147a4-5). A distinção apresenta dificuldade se for considerado que Aristóteles está referindo-se a duas premissas universais, já que a distinção entre o que se refere ao agente e o que se refere à coisa parece surgir apenas na premissa menor. A tradução de Irwin faz referência a dois termos universais, mas isso também gera dificuldade: como a parte da premissa que se refere ao agente pode ser um termo universal?

A solução é considerar o agente à luz de algum atributo universal que ele possua, assim como, na passagem do *De Anima*, o agente na primeira parte da premissa menor aparece como “um ser humano de tal e tal tipo” (Kenny, 1973, p. 28-50). Colocando todas as informações juntas, temos os seguintes bons exemplos de silogismos médicos:

1. *Premissa universal:* Seres humanos saudáveis devem comer comidas leves.
Premissa menor: Eu sou um ser humano saudável. Isto é uma galinha.
Conclusão: Eu devo comer isto agora.
2. *Premissa universal:* Seres humanos saudáveis devem comer alimentos secos.
Premissa menor: Eu sou um ser humano saudável. Isto é úmido.
Conclusão: Eu não devo comer isto agora.
3. *Premissa universal:* Seres humanos saudáveis não devem beber água poluída.
Premissa menor: Eu sou um ser humano. Isto está poluído.
Conclusão: Eu devo evitar isto agora.

De acordo com Aristóteles, a premissa universal representa o resultado da de-

liberação. O conteúdo da premissa menor é dado pela percepção. Presumivelmente, o que autoriza a conclusão é o fato de que o agente é o tipo de pessoa que ele é. Se não fosse tal tipo de pessoa, então a universal e a segunda parte da premissa menor não teriam efeito algum sobre ele. Isso é diferente do silogismo científico, em que a inferência da conclusão a partir das premissas é válida, não importando o tipo de caráter que se tem. Contudo, há um ponto de semelhança extremamente importante. A função explanatória do termo médio no silogismo prático é exercida pela parte da premissa menor que se refere ao agente. Com efeito, sua natureza explanatória pode explicar por que Aristóteles a chama de “termo universal”.¹³ A parte da premissa menor que se refere ao agente não apenas permite mover-se das premissas para a conclusão, mas também explica por que o agente age da maneira como ele age.

O que Aristóteles diz sobre o acrático é consistente com esse esquema. Há duas crenças: uma universal e a outra sobre os particulares (*EN* VII.3.1147a25-7). A crença universal impede o acrático de degustar (1147a33) e ele também tem a crença de que isto é doce. A meu ver, o silogismo prático eticamente *correto* seria o seguinte:

Premissa universal: Seres humanos temperantes devem evitar doce (em excesso).

Premissa final menor: Eu sou um ser humano temperante e isto é um doce (em excesso).

Conclusão: Eu não devo comer isto agora.

Aqui, mais uma vez, o primeiro termo na premissa menor final exerce uma importante função explanatória. É a temperança do agente que autoriza a inferência da conclusão a partir das premissas – e é porque o agente é temperante que ele deve evitar o doce.

O TERMO MÉDIO E O AGENTE ÉTICO

Poder-se-ia objetar que na *Ética Nicomaqueia*, a despeito da distinção traçada entre o que se refere ao agente e o que se refere à coisa, Aristóteles seguidamente omite a parte do silogismo que se refere ao agente e, quando menciona isso, muitas vezes o faz sob a forma de “eu sou um ser humano” como algo oposto a “eu sou um ser humano de tal e tal tipo”.

Minha explicação para a omissão retoma a discussão do *De Motu Animalium* na qual Aristóteles diz que o agente não se atém à parte da premissa que diz “eu sou um ser humano”. Isso faz todo o sentido na medida em que se pensa nas partes de um silogismo simplesmente a partir do ponto de vista da primeira pessoa, pois é muito implausível que o agente pense para si mesmo “eu sou um ser humano”. Tudo o que um bom agente terá em mente quando age serão as outras partes da premissa menor. Nada disso mostra que a primeira parte da premissa menor do silogismo não exerce uma função explanatória importante do ponto de vista da terceira pessoa. Para explicar por que a pessoa agiu como ela agiu, é preciso invocar o seu caráter.

Se a parte da premissa menor que se refere ao próprio agente é realmente explanatória, por que Aristóteles às vezes representa isso como “eu sou um ser humano” em vez de “eu sou um ser humano de tal e tal tipo?”. Eu quero sugerir que aqui também Aristóteles está referindo-se ao que um ser humano deve ser, isto é, um bom ser humano. Como vimos no silogismo teórico dos *Segundos Analíticos*, o termo explanatório não pode ser muito remoto. “Eu sou um ser humano”, tomado *tout court*, é muito remoto para exercer uma função satisfatória no silogismo. Que eu seja um ser humano não explica por que razão, por exemplo, eu ajo generosa-

mente (muitos seres humanos não agem assim), a menos que eu seja um ser humano *generoso*. Se é assim, então “ser humano” na premissa menor deve ser uma maneira abreviada de “um ser humano de tal e tal tipo.”

O TERMO MÉDIO E A VIRTUDE ÉTICA: A DELIBERAÇÃO REVISITADA

Até então, argumentei que a primeira parte da premissa menor do silogismo prático exerce a mesma função explanatória que o termo médio do silogismo científico. Eu não argumentei, e não pretendo argumentar, que a primeira parte da premissa menor é o termo médio do silogismo prático, mas pode ser válido considerar a passagem sobre a deliberação na *Ética Nicomaqueia* VI.9, em que Aristóteles explicitamente se refere a um “termo médio”. Eu quero argumentar que há uma maneira de compreender essa passagem que está evidentemente em desacordo com a minha reconstrução, mas que há uma outra maneira de compreendê-la que é preferível e simpática ao meu projeto.

Nessa passagem, Aristóteles está tentando explicar o que é a boa deliberação, contrastando-a com outros tipos de pensamento. No meio dessa discussão, ele faz o seguinte comentário:

Entretanto, podemos encontrar um bem através de uma falsa inferência [*pseudei sullogismoi*], assim [como podemos encontrá-lo através de uma deliberação correta], de modo que encontramos o que devemos fazer, mas através dos passos errados, quando o termo médio é falso. Assim, esse tipo de deliberação, levando-nos pelos passos errados ao que devemos fazer, tampouco é suficiente para a boa deliberação. (EN VI.9.1142b22-6)

Isso implica que, na boa deliberação, o termo médio é verdadeiro. Mas o que é o termo médio?

Tomás de Aquino, em seu comentário à *Ética* de Aristóteles, sugere que o que não está certo no falso silogismo é que o agente chegou ao que ele deve fazer, mas pelos meios errados. O termo médio correto seria, então, os meios corretos. De maneira semelhante, Sarah Broadie também sugere que o paralelo do “por quê?” no silogismo científico é o “como” no silogismo prático (Broadie, 1991, p. 225-232). O exemplo de Tomás de Aquino é de alguém que conclui corretamente que ele deve ajudar os pobres, mas pelos meios errados, roubando (VI.L.VIII: C 1230).

O exemplo é intrigante. De acordo com Tomás de Aquino, o raciocínio deve ser o seguinte:

1. Meu objetivo é ajudar os pobres.
2. Roubar é a maneira correta de ajudar os pobres.
3. Eu devo roubar isto. (Ou: Eu devo ajudar os pobres roubando isto.)

Segundo Aristóteles, a ação correta seria ajudar os pobres no momento certo, da maneira correta, com os recursos corretos, e assim por diante, de forma que o silogismo falso *não* teria a conclusão correta, uma vez que nunca é o bom momento de ajudar os pobres com os recursos errados. Precisamos encontrar uma interpretação alternativa em que o termo médio é incorreto, mas a conclusão ainda é verdadeira.

De modo interessante, o comentário de Tomás de Aquino sugere uma alternativa. Ele diz: “Embora o fim quanto à intenção esteja de acordo com o princípio e com o termo médio, contudo (...)”, se o fim é ser generoso e ajudar os pobres, o agente erra ao considerar em que isso consiste.¹⁴ Segundo Aristóteles, isso não

consiste em ajudar as pessoas no momento errado, com os recursos errados, etc. Ser alguém generoso permite a essa pessoa distinguir quais são as circunstâncias apropriadas para a generosidade. Então, o termo médio, corretamente compreendido, é o atributo universal sob o qual está o bom agente – sendo generoso. Esse tratamento está de acordo com o espírito da interpretação geral que propus. No silogismo a seguir, o que o agente pensa de errado está em *itálico*. Entretanto, a conclusão é ainda verdadeira:

1. Pessoas generosas devem ajudar os pobres (no momento certo, com os recursos certos, etc.).
2. *Eu sou uma pessoa generosa*. Esta é uma pessoa pobre que precisa de ajuda. *Estes são os recursos certos*, etc.
3. Eu devo ajudar esta pessoa.

O agente está certo em pensar que a pessoa pobre precisa de ajuda, mas ele não é uma pessoa generosa e, por isso, carece da acuidade para perceber quais devem ser os recursos corretos para ajudar. Ele pensa que não há nada de errado em roubar. Em suma, ele está errado sobre em que consiste a generosidade porque não é uma pessoa generosa.¹⁵

UMA NOTA SOBRE O ENCRÁTICO, O ACRÁTICO E O APRENDIZ

Tem-se objetado que, se na minha interpretação de Aristóteles um bom caráter explica uma boa ação, então será impossível explicar a boa ação do agente encrático. Enquanto a pessoa acrática, segundo Aristóteles, tem a concepção correta do que ela deve fazer, mas falha em fazer isso em função de um desejo recalcitrante,¹⁶ a pessoa encrática aparentemente se direciona para o “fazer a coisa cer-

ta” apesar do seu desejo recalcitrante de fazer outra coisa. Como pode o encrático agir assim se ele não é um bom agente? A resposta novamente retoma a questão sobre o que é fazer a coisa certa. Na visão de Aristóteles, ter a motivação correta é parte da coisa correta a ser feita. “Faço a coisa certa embora eu queira fazer alguma outra coisa” significa que alguém não está fazendo a coisa certa *tout court*, mas está fazendo algo que apenas parece ser a coisa certa. No caso da justiça, Aristóteles traça uma distinção entre os atos que são injustos – realizados a partir de uma motivação injusta – e aqueles que resultam em injustiça ainda que não tenham sido injustamente motivados (*EN* V.8. esp. 1135b20-25). Ele não traça explicitamente nenhuma distinção como essa em outro lugar,¹⁷ mas eu penso que ele não considera que as ações do encrático tenham o mesmo estatuto que as do bom agente. O que explica as ações do encrático é a sua *enkrateia*, e não a sua virtude, e é a sua *enkrateia* que o leva mais às ações encráticas do que às ações virtuosas. No mínimo, ele carece da primeira parte da premissa menor do silogismo correto.

Uma objeção semelhante pode ser feita considerando as pessoas que estão aprendendo a ser boas ou que aspiram a melhorar o ser caráter. Além disso, a explicação para quaisquer dos seus comportamentos não pode ser a sua virtude ética justamente por que ainda não a possuem. Elas podem desejar ser virtuosas e fazer uso do silogismo prático, mas não estarão usando-o realmente até que tenham aperfeiçoado o seu caráter.¹⁸

CONCLUSÃO

Há muitas vantagens em considerar seriamente a primeira parte da premissa

menor. Em primeiro lugar, Aristóteles é muitas vezes mencionado como o avô das virtudes éticas modernas, um tipo de teoria ética suposta como uma alternativa ao utilitarismo e à teoria kantiana. Se, como eu tenho argumentado, a virtude do agente exerce uma função explanatória importante no raciocínio prático, o tratamento de Aristóteles pode funcionar como um bom ponto de partida para desenvolver um tratamento dos raciocínios éticos que não é facilmente subsumido ao raciocínio utilitarista ou kantiano.

Em segundo lugar, o fato de que o agente deva ser um certo tipo de pessoa e aplicar o conhecimento geral dado pelo fato de ele ser esse tipo de pessoa mostra como o silogismo prático pode ser prático. A fim de agir, o agente deve ser um certo tipo de pessoa e aplicar o seu autocohecimento a si mesmo aqui e agora. Um silogismo prático com todos os termos gerais não poderia ser prático, e não é pouca coisa que Aristóteles tenha percebido isso.¹⁹

Finalmente, a premissa menor do silogismo prático aristotélico mostra como e por que não se pode ter sabedoria prática sem virtude ética e vice-versa (EN X.8.1178a16-17; cf. VI.13.1144b30-1145a1). A notável aristotélica G.E.M. Anscombe errou, portanto, ao dizer que “o silogismo prático, como tal, não é um tópico ético”, mas acertou ao dizer que “‘raciocínio prático’ ou ‘silogismo prático’, o que quer dizer a mesma coisa, foi uma das maiores descobertas aristotélicas” (Anscombe, 1957, p. 78, 57-58).

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer às seguintes pessoas pelos comentários detalhados a versões anteriores deste capítulo: Norman Dahl, R.J. Hankinson, R. Kamtekar,

J. Longeway, H. Newell, T.M.I. Penner, R. Saunders, E. Sober e L. Weitzman. Agradecimentos especiais a R. Kraut pelos comentários à penúltima versão.

NOTAS

1. Ver, por exemplo, as dúvidas de Annas (1993, p. 92). Broadie (1991, esp. p. 229) e Reeve (1992) pensam que há uma analogia, mas Broadie traça um paralelo diferente do meu, o que discutirei adiante, e Reeve concentra-se no estatuto da premissa maior (“universal”).
2. Com relação aos dois lados do debate, ver, por exemplo, Wiggins (1975-1976, p. 226-227) e Tuozy (1991, esp. p. 197, 202).
3. Explicarei esse comentário mais adiante.
4. Ver Lloyd (1996, p. 13), que argumenta que há mais versões, rigorosas e frouxas, da demonstração.
5. Não quero dizer que Aristóteles não discute também o raciocínio indutivo e as “demonstrações do fato”, mas considero que esses são estágios preliminares em uma ciência aristotélica.
6. Ver Lloyd (1996, p. 7-37, apud Lennox) em sua introdução a Lennox (2001). Sobre as complexidades da demonstração, definição e explicação aristotélicas, ver também Charles (2000, parte II).
7. Tem-se sugerido que a minha premissa particular é, de fato, duas premissas e que há dois silogismos envolvidos, e não apenas um. Para ser breve, contra isso eu argumentaria que o próprio Aristóteles alega estar descrevendo apenas duas premissas e uma conclusão, que o meu tratamento torna mais perspicua a conexão entre ser uma boa pessoa e fazer uma correta avaliação das circunstâncias e que o tratamento de Aristóteles da *akrasia* (falta de autocontrole) também pode ser formulado em apenas um silogismo.
8. Um tratamento separado é requerido para as ações da pessoa que está doente e meramente deseja fazer o que é saudável.
9. A passagem no *De Motu Animalium* também introduz dois tipos de premissas nos raciocínios produtivos: algumas descrevem o que é bom para os seres humanos, enquanto outras descrevem o que lhes é possível. Por exemplo, se um alfaiate precisa de um manto (algo que seria bom), ele fará o que for necessário

primeiramente a fim de fazê-lo, ou seja, o que é possível. Há muita controvérsia quanto a saber se esses são dois tipos de premissa maior ou se as premissas sobre o bem são maiores e as do possível são menores (Allan *versus* Wiggins em Wiggins, 1975-1976). Minha solução é que os dois tipos de premissa alternam-se da seguinte maneira:

Premissa maior: Seres humanos saudáveis devem usar mantos quando saem.

Premissa menor: Eu sou um ser humano saudável. Eu preciso de um manto.

Premissa possível: Para fazer um manto, eu preciso de material, etc.

Nova premissa maior: Seres humanos saudáveis devem encontrar o material correto.

Premissa menor: Eu sou um ser humano saudável. Este é o material correto, etc.

10. Embora essa possa parecer uma evidência decisiva contra a opinião de Cooper de que a deliberação termina na premissa maior (Cooper, 1975, p. 46), há um problema envolvendo escopo nessa sentença.
11. A particular aqui é *to kata meros* (cf. *An. Post.* I.24).
12. Contra isso, Cooper (1975, e.g. 184); a favor, Dahl (1984, esp. 29 e nota 12).
13. Ver *An. Post.* I.24 para a conexão entre o universal e o explanatório.
14. Ver também *An. Post.* II.11, em que Aristóteles parece vislumbrar a causa final como termo médio, embora a passagem seja obscura.
15. Uma alternativa seria que o agente erra quanto a uma questão de fato, mas isso tem a consequência desagradável de que o resultado da ação não será voluntário.
16. Ele também carece de parte do silogismo correto, mas um tratamento completo de como isso funciona está para além do escopo deste capítulo.
17. A distinção aristotélica entre a coragem e as disposições inferiores que apenas se assemelham à coragem pressupõe uma distinção entre a ação virtuosa e o comportamento meramente de acordo com a virtude (*EN* III.6-9).
18. Para uma discussão completa da diferença entre o aprendiz e aquele que é bom, ver a análise de *EN* II.4 em Gottlieb (2001).
19. No século XX, muitos trabalhos foram feitos sobre o problema relacionado, ainda que ligeiramente diferente, do indexal “eu” na ação. Ver, por exemplo, Perry (1979).

REFERÊNCIAS

- Annas, J. 1993: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. 1957: *Intention*. Oxford: Blackwell.
- Barnes, J. 1975: “Aristotle’s Theory of Demonstration”. In J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 1: *Science*, p. 65-87. London: Duckworth.
- . 1994: *Aristotle: Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.
- Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Charles, D.O.M. 2000: *Aristotle on the Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J.M. 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dahl, N.O. 1984: *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Gotthelf, A. 1987: “First Principles in Aristotle’s *Parts of Animals*”. In A. Gotthelf and J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, p. 167-198. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gottlieb, P.L. 2001: “An Analysis of Aristotle’s *Nicomachean Ethics* Books 1 and 2 for *Project Archelogos*” (<http://www.archelogos.com>).
- Hamlyn, D.W. 1993: *Aristotle’s De Anima Books II, III*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David 1967: *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge [1888]. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T.H. (trad.) 1985: *Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett.
- . (trad.) 1999: *Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Kenny, A. 1973: “The Practical Syllogism and Incontinence”. In A. Kenny, *The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, p. 28-50. Oxford: Blackwell.
- Lennox, J.G. 1987: “Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice”. In J.G. Lennox, *Aristotle’s Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, p. 7-38. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; reimpresso em A. Gotthelf and J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. 2001: *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, p. 7-38. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G.E.R. 1996: *Aristotelian Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Perry, J. 1979: "The Problem of the Essential Indexical", *Nous* 13: 3-21.

Reeve, C.D.C. 1992: *Practices of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, W.D. 1949: *Commentary on Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.

Tuozzo, T.M. 1991: "Aristotelian Deliberation is Not of Ends". In J.P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 4: *Aristotle's Ethics*, p. 193-212. Albany, NY: State University of New York Press.

Wiggins, D. 1975-1976: "Deliberation and Practical Reasoning". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 221-240. Berkeley, CA: University of California Press.

LEITURAS ADICIONAIS

Ackill, J.L. 1973: *Aristotle's Ethics*. New York: Humanities Press.

Bostock, D. 2000: *Aristotle's Ethics*, p. 140-142. Oxford: Oxford University Press.

Burnyeat, M.F. 1980: "Aristotle on Learning to be Good". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 69-92. Berkeley, CA: University of California Press.

Engberg-Pedersen, T. 1983: *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press.

Hardie, W.F.R. 1980: *Aristotle's Ethical Theory*, p. 212-258. Oxford: Clarendon Press.

Hursthouse, R. 1999: *On Virtue Ethics*, p. 121-140. Oxford: Oxford University Press.

Irwin, T.H. 1975: "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue", *Journal of Philosophy* 72: 567-578.

Kraut, R. 1989: *Aristotle on the Human Good*, p. 197-266. Princeton, NJ: Princeton University Press.

McDowell, J. 1979: "Virtue and Reason", *Monist* 62: 331-350.

_____. 1996: "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics". In S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, p. 19-35. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M.C. 1978: *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Richardson, H.S. 1994: *Practical Reasoning about Final Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sherman, N. 1997: *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, esp. p. 239-331. Cambridge: Cambridge University Press.

Acrasia e autocontrole 11

A.W. PRICE

PRÓLOGO

Começarei apresentando uma concepção aparentemente aristotélica da acrasia¹ que *não* é a de Aristóteles. Coloco duas questões com as quais nos ocuparemos posteriormente: o *quão* diferente é a concepção aristotélica e *por que* ela é assim?

Quando alguém age voluntariamente, age como quer porque assim o quer. O seu desejo de agir desse modo é, então, *eficaz*. Qual a origem de um desejo eficaz no agente humano? Sócrates ofereceu uma resposta simples: o juízo prático. Um desejo eficaz para agir é, de certa forma, um corolário do juízo de que isso é o melhor a fazer (*Protágoras*, 358b6-c1, c6-d2). Consequentemente, como Aristóteles afirma (*EN* VII.2.1145b26-7), “ninguém age contra aquilo que crê ser o melhor – quem faz isso o faz por ignorância”. Ora, “essa concepção evidentemente contradiz o que parece ser o caso” (literalmente, “os fenômenos”, *tois phainomenois*, b27-8), quer essa frase signifique as coisas que vemos (ou que parecemos ver), quer ela signifique as coisas que dizemos. Os homens são animais racionais, ou seja, são tão racionais quanto animais. Nosso agir aciona a nossa natureza composta, sobretudo na falta de unidade dos nossos desejos (*orexeis*).² Desejos (*bouleseis*) e escolhas (*prohaireseis*) respeitam o paradigma socrático: o desejar é de um fim

(III.2.1111b26, III.4.1113a15) que alguém toma como *bom* (V.9.1136b7-8), enquanto a escolha é de algo que está em nosso poder (III.2.1111b30), de algo que alguém elege como *melhor* (III.3.1112b17, 1113a4-5). No fim das contas, ambas derivam de concepções de *eudamonia* ou do que é viver bem, e isso é o fim dos fins da ação (I.2.1094a18-22, I.12.1102a2-4).

Além desses, há ainda os desejos não racionais, muitos dos quais são atribuídos, depois de Platão, ao apetite (*epithumia*) ou ao impulso (*thumos*). Os apetites buscam o prazer do momento (VIII.3.1156a32-3) e são perigosos até mesmo para um hedonista racional que pretende maximizar o prazer durante toda a sua vida. Em relação ao impulso, Aristóteles muitas vezes menciona a ira (como em III.1.1111a30-31). O apetite e o impulso humanos não são alheios à razão. Eles podem participar da razão na medida em que são, idealmente, persuadidos por ela (I.13.1102b25-1003a3). Isso implica que eles emprestam algo do vocabulário pertencente à razão. O apetite nos faz pensar que os seus objetos são absolutamente prazerosos e *bons* (*De An.* III.10.433b8-9); o impulso, que os seus objetos *devem* ser combatidos (*EN* VII.6.1149a33-4). Tornam-se, assim, distintamente humanos, como a própria razão (*EE* II.1.1219b37-8). A educação ética busca transformá-los em auxílios, e não em obstáculos, em prol dos fins postos pela virtude (VI.12.1144a8,

VI.13.1145a5; ver McDowell, 1998b: §§ 6, 11). Entretanto, uma coincidência confiável entre emoção e razão é, em última instância, algo de contingente e uma realização. A própria virtude pode exigir um generoso dote de virtudes naturais (VII.13) e o que foi aprendido “deve tornar-se uma segunda natureza, o que leva tempo” (VII.3.1147a22). Para a maioria dos homens, o sucesso nesse processo é, na melhor das hipóteses, imperfeito e precário.

Quando um agente se depara com as exigências e solicitações de uma situação conflituosa, muitos erros são possíveis. Seu juízo pode ser temporariamente desvirtuado ou obscurecido por paixões ou tentações, de sorte que ele aja de uma maneira que normalmente desaprovava; ele mostra *fraqueza no juízo*. Também pode ser o caso de o seu juízo não ser nem obscuro nem distorcido e, mesmo assim, mostrar *fraqueza na execução* ao agir de outro modo. Podemos classificar o primeiro caso como acrasia “fraca” e o segundo como acrasia “forte”. Em ambos os casos, o que parece ser decisivo é o que o agente *deseja mais*. Dada a ligação entre a formação de desejos e a concepção de fins, normalmente ele não poderia desejar mais agir de certa maneira se pensa que é melhor agir de outra. Além disso, quando a ocasião se apresenta, a experiência de conflitos mentais pode confirmar a sinceridade de disposições mentais contrárias. Aristóteles é aqui uma fonte rica (ver Price, 1995, p. 104-105). Nas mentes divididas, a razão e o desejo, estando separados, brigam entre si (*EE* II.8.1224b23-4), com a vitória indo para a razão daquele que possui autocontrole, mas para o desejo daquele que não se controla, do acrático. E isso não é, de fato, enigmático. Ao contrário, é uma consequência das heterogeneidades inerentes à natureza do homem como animal racional, de forma que um desejo espontâneo na ação pode

prevalecer sobre uma decisão racional sem dissolver o juízo no qual essa decisão repousa.

Essa é uma história aristotélica, até certo ponto, mas não é de Aristóteles. Minha principal tarefa é tentar estabelecer isso através de uma análise de parte do seu texto, discutindo certas dificuldades e alternativas. O que pode nos ajudar é explicar o fato por meio de reflexões feitas por ele mesmo. Esses dois objetivos não são, contudo, independentes: para aplicar uma distinção que é dele mesmo (*EN* I.4.1095b6-7), o *quê* vem justamente antes do *porquê*; não obstante, a confiança no fato dificilmente pode nos tirar a esperança em relação ao sucesso da explicação.

A CONCEPÇÃO DE ARISTÓTELES

A reação de Aristóteles a Sócrates orienta a sua própria abordagem:

(a) Seria estranho – pensava Sócrates – se, quando o conhecimento está em uma pessoa, algo mais a comande e mova como se fosse um escravo. Sócrates lutou radicalmente contra essa concepção, sustentando que (b) a acrasia não existe. Pois (c) ninguém, assim diz ele, age contra o que é o melhor, julgando que isso seja o melhor; em vez disso, age-se por ignorância. Ora, essa concepção colide claramente com o que parece ser o caso e devemos investigar o que acontece a tal pessoa: se ela age por ignorância, qual a origem dessa ignorância? (VII.2.1145b23-9)

Em que medida a concepção socrática “colide claramente com o que parece ser o caso”? Aristóteles, no fim das contas, não contestará (a) (cf. VII.3.1147b13-17). E, ainda que ele rejeite o gratuitamente paradoxal (b), o desacordo poderia ser meramente verbal. Já (c) é o mais

pertinente, uma vez que nega um dos “fenômenos” apresentados no capítulo anterior (VII.1.1145b12-14): “O acrático, sabendo que o que ele faz é mau, o faz por causa da paixão [*pathos*]” (cf. VII.9.1151b25-6).³ Além disso, a resposta de Aristóteles é surpreendentemente concessiva (VII.2.1145b28-9): se o que acontece é “por causa da ignorância”, devemos investigar qual a origem dessa ignorância. Um paralelo com um foco semelhante sobre modos de cognição introduziu o presente capítulo (“Devemos questionar de que maneira o homem que age acriticamente julga corretamente”, b21-2) e introduzirá o próximo (VII.3.1146b8-9): “Pode-se colocar o problema de saber se o acrático age com conhecimento ou não e qual a espécie desse conhecimento”. Torna-se evidente que, na aparente independência dos “fenômenos” que ele estabeleceu, Aristóteles qualificará a atribuição de conhecimento ao agente acrático, qualificando também a espécie de ignorância que lhe compete.

Ao buscar isso, Aristóteles faz uma série de distinções, as quais enumero a seguir:

a) (VII.3.1146b31-35): uma vez que usamos a palavra “saber” em dois sentidos (tem saber tanto a pessoa que tem um conhecimento, mas não o está utilizando, quanto aquele que o está utilizando), tê-lo e não considerar o que não deveria fazer é diferente de tê-lo e considerar isso, pois o último caso parece estranho, mas não se ele age sem considerar.⁴

b) (VII.3.1146b35-1147a4): como há duas [a1] espécies de premissa, nada impede que uma pessoa tenha ambas, mas aja contra o seu conhecimento se usa apenas a universal e não a particular, já que os atos particulares é que são realizados.

c) (VII.3.1147a4-10): a universal admite uma distinção. Um termo aplica-se ao agente, [a5] o outro ao objeto. Por

exemplo, “comidas secas são benéficas a todo homem” e “eu sou um homem” ou “tal e tal comida é seca”, mas se essa comida é tal e tal, ou ele não tem esse conhecimento ou não o ativou. Haverá, assim, uma enorme diferença entre essas maneiras de conhecer, de sorte que conhecer segundo uma delas não parece ser nada especial; porém, segundo a outra, é algo extraordinário.

d) (VII.3.1147a10-24): é verdadeiro que os homens têm conhecimento de um modo diferente daqueles mencionados. Entre ter e não usar percebemos uma diferença de estado, de sorte que ele tem e não tem conhecimento, por exemplo, uma pessoa adormecida, louca ou bêbada. No entanto, essa é uma condição em que os homens se encontram por influência das [a15] paixões, pois os acessos de ira, os apetites sexuais ou alguma outra paixão de fato alteram o corpo e, em alguns homens, chegam inclusive a produzir sintomas de loucura. É claro, então, que os acráticos devem ser descritos como estando em uma situação similar a essa. Que eles *enunciem* frases que expressam conhecimento não significa nada, pois os homens sob a influência dessas [a20] paixões enunciam provas científicas e frases de Empédocles, e aqueles que mal começaram a aprender sobrepõem sentenças, mas não têm ainda conhecimento, já que este precisa estar no agente como uma segunda natureza, o que requer tempo. Devemos também supor que as pessoas em estado acrático dizem coisas de modo similar àquelas que recitam.

Aristóteles utiliza essas distinções a fim de oferecer uma concepção focada da acrasia:

(VII.3.1147a24-b19): alguém poderia olhar para o problema cientificamente [a25] da seguinte maneira: uma opinião é universal, enquanto a outra concerne aos particulares, para os quais a percepção é determinante. Quando uma opinião singular se origina deles, a conclu-

são deve, em um caso, ser afirmada pela alma e, no caso do raciocínio prático, deve ser imediatamente realizada. Por exemplo, se tudo o que é doce deve ser provado e isto é doce [a30] (o que é *uma* das premissas particulares), o agente que é capaz e não é impedido deve simultaneamente e de fato *fazer* isso.⁵ Quando a opinião universal está no agente impedindo-o de provar e a outra opinião diz que tudo o que é doce é prazeroso e que isso é doce (e essa opinião é ativada) e o apetite está presente nele, uma opinião diz que ele deve evitar isso, mas o apetite vence, [a35] pois cada uma dessas partes pode causar o movimento. Assim acontece [b1], isto é, que ele aja acriticamente influenciado de certa forma por algum raciocínio e alguma opinião, porém uma opinião tal que é oposta não em si mesma, mas apenas acidentalmente – já que é o apetite que se opõe, e não a opinião – ao raciocínio correto. É por isso que os animais não humanos não são acráticos, a saber, porque eles não fazem qualquer juízo universal, [b5] mas têm apenas imaginação e memória dos particulares.

Para saber como se dissolve a ignorância e o acrático recupera o seu conhecimento, o procedimento é o mesmo como no caso do bêbado ou daquele que dorme, já que não se trata de algo peculiar a esse estado, ou seja, devemos atentar ao que dizem os cientistas. Uma vez que a premissa final é uma opinião [b10] perceptiva e determinante das ações, o agente que se encontra nesse estado carece disso ou a possui de tal maneira que essa posse não é um saber, mas um dizer coisas como alguém alcoolizado que recita frases de Empédocles. E, porque a última premissa é tomada como não sendo universal nem especialmente cognitiva como o é a premissa universal, o que Sócrates buscava [b15] parece surgir como resultado: não é ao conhecimento propriamente dito que se sobrepõe a paixão (e tampouco é removido por ela), mas o conhecimento perceptivo.⁶

Sobre o conhecer e o não conhecer, e na posse de que tipo de conhecimento é possível agir acriticamente, já dissemos o bastante.

Apresentarei uma leitura tradicional dessa passagem, de acordo com a qual o agente acrático é cognitivamente deficiente no momento da ação e, por isso, não compreende exatamente que deve agir de outro modo.

Tradicionalmente, a passagem (a) é lida como fazendo uma distinção recorrente em Aristóteles entre dois graus de “atualização” de uma capacidade.⁷ Uma capacidade de conhecer tem duas atualizações: a primeira é alcançada quando alguém adquire o conhecimento; a segunda quando alguém o está atualmente repetindo. Então, (b) distingue, dentre as premissas de um silogismo, a universal e a particular. Já (c) acrescenta uma terceira distinção, no interior da premissa universal, entre o sujeito e os termos predicados. Aristóteles ilustra isso com um silogismo, o qual pode ser estruturado da seguinte maneira:

Premissa universal: Comidas secas são boas para todo homem.

Premissa particular: Eu sou um homem, tal e tal comida é seca, e esta comida é tal e tal.⁸

Um agente que falha em apresentar a premissa final (“esta comida é tal e tal”) não estará em posição de extrair a conclusão; conseqüentemente, não se pode esperar que ele coma isso. Então, (d) acrescenta uma quarta distinção, primária e explícita entre graus de *posse* de uma proposição, secundária e implícita entre graus de *uso* dela. Essa distinção foi depois nomeada pelos escolásticos como *habitus solutus* e *habitus ligatus*: estou inteiramente de posse de meu conhecimento se posso ativá-lo pela minha vontade (ele

é *solutus* ou livre); eu o tenho apenas em certo sentido se não posso atualizá-lo pela vontade (ele é *ligatus* ou ligado; Kenny, 1973, p. 40).

Aristóteles ilustra isso com vários paralelos. O primeiro é de (A) “uma pessoa adormecida, louca ou bêbada” (1147a13-14): ela está temporariamente sem condições de ativar o que ainda permanece como *seu próprio* conhecimento. Seu estado habitual é de alguém que está de inteira posse do conhecimento; é apenas transitoriamente que ela não pode acessá-lo. O segundo caso é de (B) estudantes que ainda não têm conhecimento por si mesmos – como costumamos dizer, eles ainda não o *internalizaram*. Tudo o que aprenderam até então é capacidade de “sobrepôr” afirmações. Essa é uma capacidade que eles compartilham com (A): embriagados e estudantes podem igualmente citar frases de Empédocles. Aristóteles primeiramente observa (a17-18) que o acrático parece com (A); então, quando ele *conclui* (observe o *hoste*, a22) com uma menção a (B) de que o acrático também é como “aqueles que recitam” (*tous hupokrinomenois*, a23), ele pretende fazer uma comparação que se aplica tanto a (A) quanto a (B).

Os tradutores comumente tomam “aqueles que recitam” como *atores*. Isso é possível, na medida em que Aristóteles pensa que acabou de mostrar que os membros dessas três classes (embriagados, estudantes e acráticos) parecem atores. Contudo, não desejamos acrescentar uma quarta categoria (atores) dentro daquilo que ele propõe como conclusão. O verbo *hupokrinesthai* pode ser entendido mais amplamente de modo que signifique “recitar”. A distinção de Aristóteles torna-se aquela entre modos de ativar um elemento do conhecimento (que pertence à própria pessoa ou a uma outra): quando eu digo “água é H_2O ”, eu posso

estar expressando a aceitação de uma proposição segundo a qual a água é H_2O ou posso estar repetindo a sentença “água é H_2O ” como um eco ou pré-eco disso. A diferença pode não ser imediatamente introspectiva: tanto os jovens, que são naturalmente intoxicados (VII.14.1154b9-10; *Ret.* II.11.1389a18-19), quanto aquele que está realmente intoxicado tendem a falar daquilo que erram com convicção. Além disso, se aquele que fala não pode explicar o que diz quando perguntado, ele será tomado como afirmando pouca coisa. Aristóteles ilustra isso exemplificando que *falar* pode carecer de *significado* (em um sentido realmente importante). O termo grego *legein*, assim como o nosso “falar”, pode tomar como objeto tanto uma sentença (como no discurso direto) quanto uma proposição (como no discurso indireto). Assim, nesse contexto, somos advertidos a ler *todas* as ocorrências de *legein* de modo minimalista, conotando mais do que diz um papagaio, mas menos do que um real comprometimento. Quando Aristóteles tem em mente um falar que é uma asserção séria para o que o falante está respondendo, ele usa uma palavra diferente (como *phanai* em 1147a27-8). *Poderíamos* querer fazer distinções nos e além dos exemplos de Aristóteles, mas eles já são suficientes.⁹

Tendo introduzido uma série de distinções que se aplicam amplamente, Aristóteles as coloca a serviço da explicação da acrasia.¹⁰ Para começar a identificar esse tópico, ele faz uma distinção entre o que acontece “em um caso” (*entha*, 1147a27) e “no caso do raciocínio prático” (*en tais poietikais*, a28). Esse contraste pouco explícito tem sido interpretado de variadas maneiras.¹¹ Porém, evidências presentes em outros lugares tornam certo que a comparação feita é entre o pensamento teórico (em um sentido geral, que vai além da esfera própria da ciência) e

o pensamento prático. Em primeiro lugar, o termo *poietikos* é geralmente usado na *Ética Eudêmia* (à qual a *EN VII* pode pertencer) de maneira indistinta de *praktikos* (“prático”) e em explícito contraste com o *theoretikos*.¹² Em segundo lugar, não devemos negligenciar um estreito paralelo entre 1147a26-31 e algumas linhas do *De Motu Animalium* (7.701a10-16):

Lá [*ekei*, isto é, “no pensamento e na inferência sobre as coisas imóveis”, a9] o fim é uma parte do conhecimento teórico [*theorema*] (pois, se alguém pensa nas duas premissas, pensa e põe junto a conclusão), mas aqui [*entautha*] as duas proposições resultam na conclusão que é a ação.¹³ Por exemplo, se alguém pensa que todo homem deve caminhar e ele é um homem, ele imediatamente caminha; ou, se alguém pensa que, nesse caso, nenhum homem deve caminhar e ele é um homem, ele imediatamente fica em repouso. E assim alguém age em ambos os casos se nada o impede ou o impele.

As duas passagens concordam em que extrair uma conclusão é fazer uma afirmação quando o pensamento é teórico, mas realizar uma ação quando o pensamento é prático.¹⁴ Isso não quer dizer que agir é parar para pensar, pois engajar-se na ação pode *incluir* o pensamento na execução (como em *Mot. An.* 7.701a17-23). Como Nussbaum ilustra (1978, p. 344), “no momento em que faz uma casa” (a17) não precisa implicar que “ele se desfaz de todo e qualquer fundamento imediatamente, sem sair para procurar ajuda, complementos, etc.”. Igualmente, escrever uma carta pode envolver pensar em como iniciá-la, assim como conduzir uma conversa não precisa ser algo totalmente espontâneo. A ação, em um sentido completo, tem uma faceta exterior e outra interior. Aristóteles também pode admitir que um par de premissas práticas imponha uma opinião (1147a26-7) e que

o pensamento, que conduz à ação, envolva uma escolha (VI.2.1139a21-33). Para interpretá-lo de modo consistente, devemos colocar esses aspectos, juntamente com o movimento físico, como inseparáveis de um *homem que está agindo*.

Uma relação mais distante entre pensamento e ação está implícita quando ele distingue duas espécies de acrasia, a saber, a fraqueza (*astheneia*) e a impetuosidade (*propeteia*) (VII.7.1150b19-22): “Alguns homens falham após deliberar, devido às paixões, suspendendo os resultados das suas deliberações; outros [falham] porque, na medida em que não deliberaram, são levados pelas paixões”. Entre os “fenômenos” iniciais a serem acomodados, ocorre a distinção entre o agente que possui autocontrole, o qual é levado (*emmenetikos*) pelo seu raciocínio (*logismos*), e o agente acrático, que dele se desvia (*ekstatikos*, VII.1.1145b10-12; cf. VII.2.1146a16-21, VII.8.1151a26-7). Isso alude a um modo de deliberação que culmina em uma decisão tomada antes da ação – quer ela seja feita *bem* antes, ou *imediatamente* antes – ajusta-se facilmente à concepção da deliberação e da escolha da *EN III.3*.¹⁵

Ora, Aristóteles considera que é explicativo da ação racional supor que, dadas certas condições, as premissas práticas que necessitam de uma conclusão necessitam da ação correspondente, de forma que, com respeito à conclusão, *aceitar é agir*.¹⁶ Condições óbvias estão aqui incluídas: o momento de agir deve ser *agora*; o agente não pode estar paralisado (cf. I.12.1102b18-20); ele sabe o que está fazendo (cf. III.1.1110b33-1111a19). Aristóteles pode estar pensando em interferências entre a conclusão e a ação quando ele qualifica que a ação segue as premissas quando o agente é “capaz e não é impedido” (VII.3.1147a30-31, cf. *Mot. An.* 7.701a16).¹⁷ Ele pode também, ou de maneira alternativa, ter em mente

obstáculos que se aplicam igualmente a agir e concluir. Esses podem incluir não apenas circunstâncias que forcem a ação, mas também considerações que a inibem: a conclusão do silogismo com uma ação pode ser impedida se alguém carece de habilidade ou oportunidade, ou quando há razões suficientes contra ela.¹⁸

De que modo Aristóteles pretende ilustrar um silogismo cuja conclusão é uma ação? O que lemos é econômico: “Tudo o que é doce deve ser provado e isto é doce (o que é *uma* das premissas particulares)”. As palavras entre parênteses poderiam igualmente apenas significar “o que é um item particular”. Eu prefiro lê-las como uma retomada, à luz da afirmação geral em a4-5, de que também precisamos identificar o agente apropriado. Mas quem é ele? Se, como em a6, ele é apenas *um homem*, a premissa universal vem a ser (1) “Todo homem deve provar tudo o que é doce”. Poderíamos interpretar isso de forma mais razoável como “Todo homem deve provar *alguma coisa* doce”, significando com isso que ele deve provar algo doce e qualquer coisa doce cumprirá essa função.¹⁹ (Falha-se então em concluir “Eu devo provar isso”, mas Aristóteles desconsidera-o.) Isso faria algum sentido como um princípio da intemperança. Alternativamente, como Anthony Kenny propôs (1979, p. 158), poderíamos entender o termo que se refere ao agente mais especificamente, dizendo como em (2) “Todo padeiro deve provar tudo o que é doce”. Quer suponhamos (1) ou (2), dificilmente temos um princípio que é absoluto, aplicado sem exceção. Assim, um possível impedimento é alguma consideração que cria um caso especial, tal como “Sou diabético” ou “Tenho uma indigestão”, o que requereria qualificação para (1) e (2), respectivamente.

Por fim, chegamos ao caso especial do agente acrático (1147a31-5): “Assim, se está presente em um homem a opi-

nião universal que o impede de provar e a outra opinião é que tudo o que é doce é agradável e isto é doce (e essa opinião está ativa), e o apetite está presente nele, uma opinião diz a ele para evitar isso, mas o apetite o impele, pois cada uma das partes pode causar movimento”.²⁰ Isso é bastante conciso, tendo sido interpretado e complementado de diversas maneiras. A primeira questão é se temos aqui um silogismo ou dois, como muitos intérpretes supõem. Estou persuadido por Kenny de que temos aqui um único silogismo. Essa ideia tanto se harmoniza quanto motiva as complicações do exemplo apresentado em a5-7, com a sua premissa menor composta incorporando uma afirmação universal.²¹ Não somos mais informados aqui de *por que* o provar é desaconselhado do que o fomos em a30-31 sobre aquilo que poderia impedir o provar. A consideração que impede o agente (ou que apropriadamente faria isso) pode encontrar-se no termo sujeito ou no termo predicado. Uma ocorrência do primeiro seria que glutões potenciais não provariam coisas prazerosas (em vez disso, eles deveriam comer comida seca).²² Os exemplos de Aristóteles seriam como apresentamos abaixo:

Um glutão em potencial não deveria provar coisas prazerosas.

Eu sou um glutão em potencial, tudo o que é doce é prazeroso ao paladar, e isso é doce.

Conclusão/ação: Eu não provo isso.

Alternativamente, um elemento impeditivo está contido no predicado. A ideia seria que nenhum homem deveria provar coisas prazerosas na medida em que isso não é saudável. Nós teríamos, então, o seguinte:

Nenhum homem deveria provar coisas prazerosas não-saudáveis.

Eu sou um homem, tudo o que é doce é prazeroso ao paladar; isso é doce, mas prová-lo não seria saudável.

Conclusão/ação: Eu não provo isso.

O que ocorre de errado e faz com que o agente *de fato* prove isso?

Sabemos que a premissa maior apresenta-se como um inibidor (1147a31-2) e, de fato, ela “diz para evitar isso” (a34). Essa última observação deve ser levada em conta e pode ser interpretada de duas maneiras. Se ela realmente quer dizer que a premissa *universal* diz para o agente evitar *isso*, ela é autocontraditória, mas pode-se tomá-la dizendo de forma mais imprecisa: “Os dez mandamentos dizem que você, Pedro, deve respeitar seu pai, João”. Alternativamente, mas apenas no caso da fraqueza, podemos considerar o seu significado, no contexto, como sendo o de que a premissa maior acarrete a sentença “Eu não deveria provar isso”. Isso cumprirá duas funções sucessivas: primeiro, antes da ação, ela expressa um elemento de um conhecimento sobre particulares (o qual está então perdido, mas é retomado no final do processo, b6); então, no momento da ação, ela se torna aquilo que é expresso por uma sentença que é sinal de um juízo – como Aristóteles parece indicar pela sua escolha da palavra “diz” (*legei*, cf. a10-24, b12) de preferência à “afirma” (*phanai*, cf. a27-8). O que é *então* totalmente ativo é a parte tentadora da premissa menor composta, por exemplo: “Tudo o que é doce é prazeroso e isso é doce” (a32-3). O que acontece é um tipo especial de irracionalidade cuja força motora é o desejo (“o apetite vence”, a34) e não o juízo (a35-b3): “Assim acontece que ele venha a agir acriticamente influenciado de certa forma por algum raciocínio e algum juízo, porém um juízo tal que é oposto não em si mesmo, mas apenas acidentalmente – pois é o apetite que se opõe e não a opinião – ao raciocínio cor-

reto”. É fácil explicar isso se há apenas um silogismo e ele é logicamente consistente. Nem o juízo de que tudo o que é doce é prazeroso e isso é doce, nem o raciocínio implícito para a conclusão de que isso é prazeroso podem estar em conflito lógico com o silogismo como um todo. Ora, eles se tornam uma parte necessária de uma condição causal suficiente para que a falha do silogismo seja completada na ação. O apetite é o instigador, o qual recruta parte da verdade como sua cúmplice.²³

O agente acrático não é tão irracional quanto um bruto, pois ele age *contra* (como também, nesse caso, *com*) uma generalização universal. Além disso, está em um estado de “ignorância”, como aquele do homem adormecido ou embriagado. O modo como ele ingressa e sai desse estado devem ser explicados não por um intérprete racional, mas pelo cientista natural (1147b6-9). Do que, a despeito das aparências, ele é “ignorante”? Sabemos que o agente acrático “carece disso ou o possui de tal maneira que essa posse não é saber, mas dizer coisas, como alguém alcoolizado que diz frases de Empédocles” (b10-12); essa é a “premissa final” (*teleutaia protasis*, b9) ou “premissa última” (*eschaton horon*, b14). Alguns intérpretes tomam *protasis* e *horos* como significando não especialmente “premissa”, mas genericamente “proposição”, a proposição “final” ou “última” podendo ser a conclusão.²⁴ Isso estaria em harmonia com a interpretação de ela “diz para evitar isso” (a34), segundo a qual expressa uma conclusão aproximada que é apenas a sombra de uma ação e não expressa nenhuma convicção. Ora, uma *protesis* pode ser uma proposição (com a conotação de algo *proposto*) e um *horos*, uma definição. Além disso, ambos continuam sendo mais postulados do que inferidos, e não encontramos apoio para aplicar esses termos, mesmo com uma qualificação (“final” ou “último”), especificamente para

uma conclusão.²⁵ Podemos ainda trazer à tona 1147a5-7, em que a última cláusula da premissa menor (“Essa comida é tal e tal”) não foi nem possuída nem ativada. Em minhas reconstruções, o que não está presente em nenhum sentido real é tanto “Eu sou um glutão em potencial” quanto “Provar isso não seria saudável”, os quais podem ser atribuídos à percepção se esta inclui a memória de percepções passadas. Seria, então, um corolário que nenhuma conclusão pode estar completamente presente.

Por que Aristóteles pensa que não é apenas a conclusão, mas também a “premissa final” que estaria simplesmente faltando ou presente apenas em vestígios (1147b10-12)?²⁶ Para responder a isso, devemos atentar para a sua concepção do “silogismo das coisas a serem feitas” (*sullogismoi ton prakton*, VI.12.1144a31-2). A frase é um convite à aplicação de um princípio geral estabelecido nos *Primeiros Analíticos* (I.1.24b18-22, abreviado): “Um silogismo é um *logos* em que, certas coisas sendo dadas, outras seguem delas por necessidade, ou seja, por causa delas, sem que nenhum outro termo precise ser adicionado para produzir a necessidade”. Quando lemos na *Ética Nicomaqueia* sobre uma única opinião resultando de um par de premissas (VII.3.1147a26-7), isso não quer dizer que a conclusão é extraída livremente, mas que ela é racionalmente necessitada. O mesmo, *mutato mutando*, deve valer quando o silogismo é prático e a conclusão é uma ação. Aparentemente, Aristóteles não pretende dizer que um desejo como o apetite possa quebrar esse vínculo. Por que não? Não podemos simplesmente apelar para o poder da lógica, uma vez que os *relata* não são valores de verdade de proposições, mas estados e ações de agentes, e não é uma verdade lógica (nem uma verdade como um todo) que esses são sempre lógicos. Eu penso aqui na estratificação aristotélica das

capacidades que constituem a alma humana.

Ao negar a precisão de uma psicologia científica (I.13.1102a23-6), a *Ética Nicomaqueia* opera uma divisão entre a parte racional e a irracional da mente.²⁷ (Isso estrutura a divisão entre as virtudes éticas e intelectuais e traz problemas ao relacionar a sabedoria prática com as virtudes do caráter.) Mesmo o nível da parte irracional que é distintivamente humana e influenciada pela razão (b13-14) contém uma variedade de funções, incluindo a paixão, a percepção, a memória e a locomoção. A proximidade dessas funções torna as paixões particularmente sensíveis às aparências (ver Price, 1995, p. 115-117), o que tem seus perigos: o medo faz com que o covarde pense que ele vê o inimigo aproximando-se (*Sobre os sonhos* 2.460b3-11). Não há conexão equivalente entre a paixão e o exercício de nossas capacidades lógicas. Consequentemente, talvez Aristóteles suponha que, do ponto de vista da paixão, o vínculo fraco no silogismo prático não se dá entre as premissas ou na transição das premissas à conclusão, mas entre os elementos particulares da premissa menor, “para os quais a percepção é determinante” (EN VII.3.1147a26). Assim, como um sabotador que calcula (cf., mais especificamente, em relação ao apetite, VII.6.1149b13-17), a paixão não pode admitir que uma conclusão prática evite a apreensão que o agente faz de uma das premissas particulares.²⁸ Isso impedirá genuinamente a extração da conclusão e permitirá (no máximo) um enunciado no lugar de uma ação.²⁹

O ápice disso, como poderíamos pensar, é concessivo também a Sócrates:

Na medida em que a última premissa é tomada como não sendo universal, nem especialmente cognitiva como o é a premissa universal, aquilo a que Sócrates visava realmente parece resultar: não é

o conhecimento propriamente dito que é suprimido pela paixão (tampouco é movido por ela), mas o conhecimento perceptivo. (1147b13-17)

Na concepção de Aristóteles, o conhecimento da premissa maior escapa tanto aos maus-tratos (isso não é impedimento) quanto ao desrespeito (ele não é brutalmente desobedecido). Além disso, um elemento da ignorância é depois confirmado (VII.10.1152a9-15): diferentemente dos homens sábios práticos, “O agente acrático não é ativo (...) tampouco ele é como uma pessoa que sabe e considera, mas sim como o homem adormecido ou embriagado”. Essas afirmações mais facilmente se adaptam a uma leitura tradicional. O que é levado em consideração é uma forma de acrasia leve, e não pesada. Mesmo nos casos em que é distinguida da impetuosidade e considerada como fraqueza, o agente não sabe de fato como ele age de modo a estar agindo erroneamente.

DIFICULDADES E ALTERNATIVAS

Se é realmente isso o que Aristóteles quer dizer, podemos pensar que é algo frustrantemente distante da concepção aristotélica aproximada que ofereci antes como contraste. Entretanto, antes de ir em busca dessa motivação, quero apresentar duas dificuldades e discutir uma linha bastante diferente de interpretação.

Aristóteles quer manter-se mais próximo do senso comum do que de Sócrates de duas formas. Primeiro, ele deseja sustentar que o acrático é responsável por agir tal como age. Entretanto, faz parte da sua concepção de responsabilidade que, enquanto os homens são acusados de ignorar o universal, é “a ignorância das circunstâncias particulares da ação e os objetos que estão nelas

envolvidos” o que torna um ato involuntário (*akousios*, III.1.1110b32-1111a2), se posteriormente se lamenta tê-lo feito (1110b18-24). Assim, a perda do acrático da “última premissa”, que é lamentada (VII.8.1150b30-31), deveria impedir a ação voluntária. Aristóteles é explícito ao dizer que o acrático é um agente voluntário (*hekon*, VII.2.1146a5-7), observando que “ele age voluntariamente (pois, de certa forma, ele sabe tanto o que faz quanto o seu resultado)” (VII.10.1152a15-16). Ora, isso poderia igualmente ser aplicado aos casos em que a ignorância é desculpável: como Aristóteles observou anteriormente (III.1.1111a6-7), apenas um louco lunático pode não saber *nada* do que faz quando age. Contudo, Aristóteles tem uma explicação melhor em seu repertório (1110b24-7): “Agir *por* ignorância parece também ser diferente de agir *na* ignorância, pois o homem que está embriagado ou irado é visto como agindo não por ignorância, e sim por uma das causas mencionadas, não tendo conhecimento do que faz, mas na ignorância”. Na mesma esteira, ele aprova os legisladores que não aceitam como desculpa para agir mal *qualquer* ignorância da qual o agente seja ele mesmo responsável (III.5.1113b24-5, 1114a1-3). Embora a ação acrática manifeste um grau de ignorância sem a qual ela não ocorreria, a causa da ignorância é idêntica à da ação, a saber, uma paixão desordenada. “Como é de se esperar, atos realizados por causa do impulso ou do apetite não são corretamente chamados involuntários” (1111a24-5).³⁰

Em segundo lugar, como observei ao apresentar a concepção quase-aristotélica, Aristóteles é sensível à experiência do conflito mental na acrasia e no autocontrole. Ele então escreve que, às vezes, o desejo racional “vence e move” outro desejo e, em outros momentos, é vencido e movido, como uma bola batendo em outra, quando a acrasia ocorre (*De*

An. III.11.434a12-14). Se se trata de um combate do qual o agente é consciente, não requereria isso uma consciência simultânea e acurada de um desejo forte que favorece uma opinião e de um juízo que aprova um outro? Se o agente acrático não reconhece completamente, no momento da ação, que considerações decisivas excluem o *ato em si* que está sendo realizado, como pode ele se sentir em conflito?³¹ Ora, pode muito bem acontecer que aqui Aristóteles se perca ao dizer coisas que estão de acordo com o senso comum, mas que são inconsistentes com a sua própria concepção.³² Além disso, não é verdade que essa concepção não possa adequar-se à experiência de um conflito. Consideremos o caso de uma sentinela que está esforçando-se muito para não adormecer: isso pode ser um verdadeiro combate, que pode acabar apenas quando é perdido. Similarmente, uma pessoa gulosa, mas ainda não intemperante que é apresentada a uma bela barra de chocolate, pode esforçar-se para lembrar “Eu sou um glutão em potencial”, porém ter dificuldade em focar a sua mente no fato em si quando repete as palavras.³³ De modo muito semelhante, a acrasia dá origem a outros combates aos quais Aristóteles, tal como tradicionalmente interpretado, é cego; contudo, nem todo conflito consciente está excluído.

Talvez seja útil conseguirmos reconciliar os textos com a concepção aristotélica aproximada com a qual comecei e assim acomodar tanto a acrasia forte quanto a fraca. Tal interpretação pode ainda nos parecer mais plausível – e mais plausivelmente aristotélica – do que aquela que eu ofereci para a EN VII.3. A interpretação alternativa que recentemente se tornou tradicional procura demonstrar isso.³⁴ Deve-se observar que Aristóteles usa não um, mas vários termos para significar o que é, de maneira absoluta, pensar em uma proposição: “usar” (*chresthai*, 1146b32,

1147a2, a10), “considerar” (tradicionalmente “contemplar”, *theorein*, 1146b33-5), “ativar” ou “ser ativo” (*energein*, 1147a6, a33). Todos são usados em contextos teóricos para significar a atualização de uma potencialidade ou disposição, contrastando a posse de uma potencialidade, seja ela “primeira” (por exemplo, a visão) ou “segunda” (por exemplo, o conhecimento da gramática), com o seu exercício (por exemplo, ver alguma coisa ou falar grego, cf. *De An.* II.1.412a10-11, II.5.417a21-b2; *Meta.* V.7.1017a35-b6). Pode ocorrer que os termos tenham conotações diferentes em contextos práticos, de modo que uma parte do conhecimento que é (como diríamos) completamente conhecida e aceita pode ainda não ser atuada se o agente falha em utilizá-la apropriadamente.³⁵ Kenny (1979, p. 161) tem uma proposta unificada, mas flexível:

Qual a diferença entre um conhecimento estar meramente presente ou estar realmente ativo? No caso do conhecimento prático, um item é ativo se ele leva à ação. O que essa expressão metafórica significa será diferente em cada caso, de acordo com a natureza dos itens individuais em questão. Uma generalização prática, ou premissa universal, será ativa quando as consequências forem extraídas daquilo que é mais particular e tiver mais afinidade com uma implementação prática (...) Uma premissa particular será ativa quando ela levar à conclusão prática a ser extraída (...) Uma conclusão prática, por sua vez, será ativa quando for realmente realizada.

O comentário é elegante e – para o advogado aristotélico da acrasia forte – interessante.³⁶ O mais problemático é onde encontrar evidências para sustentá-lo.

Cita-se frequentemente uma passagem dos *Primeiros Analíticos*, a qual fala em *considerar* as premissas *conjuntamente* (*suntheorein*):

Nada impede que um homem saiba que A pertence a todo B e B a todo C e ainda pense que A não pertence a C (por exemplo, saber que toda mula é estéril, que isto é uma mula e pensar que este animal está prenhe), pois ele não sabe que A pertence a C, a menos que considere as duas premissas conjuntamente. (II.21.67a33-7; adaptado da paráfrase *ad loc.* em Ross, 1949)

A passagem seria altamente pertinente se dissesse o que não diz, a saber, que eu não considero totalmente “A pertence a todo B”, a menos que eu ponha isso posteriormente em uso, ou seja, se inferisse “A pertence a todo C” de “B pertence a todo C”. Como ela se apresenta, não diz nada que nos convença do pensamento simples e satisfatório de que considerar as premissas conjuntamente é considerar que A pertence a todo B e que B pertence a todo C, de forma que considerar a premissa “A pertence a todo B” é considerar que A pertence a todo B. O que segue também cai perto do alvo, mas falha em acertá-lo (a37-b3):

Uma pessoa pode errar se ela conhece a premissa maior e *não* a menor, que é a posição em que nos encontramos quando nosso conhecimento é meramente genérico. Não conhecemos nenhuma coisa sensível quando isso não passa pela nossa percepção, exceto no sentido em que dizemos que temos conhecimento universal e *temos* o conhecimento adequado do particular sem *exercê-lo*. (paráfrase de Ross)

Na proposta de Kenny, a pessoa deve ser considerada como tendo conhecimento universal sem exercê-lo, uma vez que não se apodera dele adiante. Aristóteles, ao contrário, atribui sua falha a ter, mas não exercitar um conhecimento particular. Ao falar em “conhecimento apropriado do particular”, Aristóteles tem em mente o conhecimento específico do *isso* que o agente já possui, na medida em que

é prontamente adquirível pela percepção, pois ele considera o perceber (*De An.* II.5) como a atualização de uma potencialidade, e não como uma alteração de um estado para outro.

O que convida a refletir sobre a interpretação tradicional é a seguinte questão: o que indica que alguém aceita uma proposição? Acaso o agente acrático do exemplo de Aristóteles (*EN* VII.3.1147a31-4) realmente assume o pensamento de que ele não deve provar? Kenny (1979, p. 166) escreve de modo pertinente: “Temos aqui o conflito entre o critério verbal do que a pessoa acredita (ele diz que não deve fazer isso) e o critério comportamental (ele faz isso), que era justamente do que a introdução da distinção aristotélica entre ter e ter parcialmente pretendia dar conta”. Assim, a repetição de um pensamento pode não ser condição suficiente para torná-lo próprio de alguém. Em outro caso, isso não é nem mesmo condição necessária (*Mot. An.* 7.701a25-8): “O pensamento não cessa para considerar a outra premissa se ela é óbvia; por exemplo, se caminhar é bom para um homem, ele não perde tempo com a premissa ‘Eu sou um homem’”. Aqui, caminhar é o critério para dizer que o agente está considerando que ele é um homem, dado que está considerando a premissa maior. Quando as premissas do silogismo prático têm aplicação imediata, a ação torna-se o *critério* da escolha e do juízo no seguinte sentido: o teste para saber se um agente realmente escolhe fazer ϕ , julgando que ele deveria fazê-lo, é se ele realmente faz ϕ – e não, como nas inferências válidas, a verdade da conclusão, que é o teste da verdade das premissas (na medida em que, se a conclusão é falsa, as premissas não podem ser verdadeiras).

David Charles (1984, p. 167) torna explícita uma afirmação que é fundamental para a linha de interpretação alternativa quando defende a possibilidade da

acrasia forte *adicionando* ou *acrescentando* uma condição motivacional a uma condição de apreensão: “A falha do acrático em ‘compreender completamente’ a boa conclusão (através da presença de um desejo oposto, recalcitrante) é compatível com o seu conhecer (intelectualmente) completamente bem que *x* é a melhor coisa a fazer e a sua consciência de que tem fortes razões contra *y*”. Seria tal concepção do conhecimento prático (compreendendo *tanto* qual a melhor opção *quanto* estando suficientemente inclinado a buscá-la) aceita por Aristóteles? Com efeito, é essa a questão que deveremos considerar se quisermos compreender o que motiva a sua concepção da acrasia (e muitas outras na ética) sem que seja necessário, como observei, traduzi-la em uma outra concepção ou, se estivermos desapontados, meramente fazer seu registro.

A MOTIVAÇÃO DE ARISTÓTELES

O intérprete tradicional não perguntará “qual o modo prático de aceitar as premissas?”, mas “como podem as premissas ter um conteúdo prático?”. Ele não fará apelo ao binômio *cognição mais motivação*, e sim à *motivação através* da cognição. Como ele pode fazer isso?

Dois escritores úteis nesse ponto são David Wiggins e John McDowell.³⁷ Eles começam com a concepção aristotélica da *eudaimonia*, sobre a qual Wiggins (2002, p. 254) escreve: “Assumir uma concepção específica da *eudaimonia* é, para um agente, tornar-se suscetível a certas razões distintivas e *distintivamente convincentes* para agir de certa maneira”. Aristóteles pode descrevê-lo como livre de arrependimento (IX.4.1166a27-9): “Ele se aflige e se alegra, mais do que qualquer outro, consigo mesmo, pois a mesma coisa é sempre prazerosa ou sempre provoca aflição, e não uma em um momento e outra em

outro; ele simplesmente não tem nada do que se arrepender”. Devemos, portanto, ser cuidadosos em relação a uma afirmação notoriamente forte (I.7.1097b14-17): “O autossuficiente agora definimos como aquilo que, quando isolado, torna algo desejável e carente de nada; e assim pensamos que é a *eudaimonia*; também a pensamos como a mais desejável de todas as coisas, sem ser contada como uma coisa boa entre as outras”. Considera-se que isso signifique que a *eudaimonia* é a realização não, *per impossibile*, de todo bem possível, mas de bens distintamente valiosos que deixam um homem livre de arrependimento na medida em que ele não *necessita* de mais nada (McDowell, 1998b, §12).

McDowell explica isso mais adiante através da ideia de que, se um agente compreende completamente que as exigências da *eudaimonia* pedem em certo contexto que, se de dois bens *A* e *B*, ambos disponíveis, ele busque *A* e deixe *B* de lado, ele considerará que não tem *nenhuma* razão para buscar *B*. Uma razão geral para buscar *B* é *silenciada* no contexto (1998b, §§9-10). Na medida em que o conceito de silenciar não está claramente evidenciado em Aristóteles (e McDowell não sugere nenhuma maneira de expressá-lo em grego), isso fornece uma forma de explicar observações tal como a seguinte (III.11.1118b32-3): “O homem temperante é assim chamado porque ele não padece pela ausência do que é prazeroso e pela sua abstinência disso”. Agora pode ser parafraseado como segue: ele não sente pesar em se abster de prazeres que ele não tem razão de buscar, os quais não são silenciados no contexto. Esse homem não sente arrependimento das oportunidades que passam por ele.

Mas o que dizer da acrasia? Wiggins (2002, p. 254) escreve o seguinte:

O homem incontinente é *partidário* da concepção aristotélica da atividade de

acordo com a virtude humana e entende as afirmações que ela faz. Como, então, entendendo *tanto*, pode ele preferir afirmações diferentes e mais fracas ou permitir a si mesmo a busca de um objetivo diferente que é realmente incompatível com aquilo que ele reconhece como o objetivo supremo mais importante?

Poderia parecer inexplicável que um agente pudesse estar completamente consciente, em dado contexto, de que uma certa ação apoia-se em considerações convincentes e não se opõe a nenhuma outra consideração e, ainda livremente, optar por agir de outro modo. A solução de McDowell (1998b, §14) é supor que o agente acrático carece de um conhecimento perfeito: seus pensamentos e suas percepções apenas se aproximam daqueles do homem virtuoso e, por isso, admitem certas razões que realmente não são razões naquele momento. É, de fato, nada menos que a virtude do caráter o que é necessário para que os objetivos e as escolhas sejam corretos (VI.12.1144a8, a20).³⁸

Tal explicação coloca o acrático em relação com o homem sábio do ponto de vista prático: o problema é de que modo ele age contra o seu *conhecimento* acerca de como viver melhor. Aristóteles pode partilhar desse foco, mas suas contribuições são mais amplas, pois afirma que não faz diferença se o agente tem conhecimento ou opinião verdadeira, uma vez que confia em sua opinião (VII.3.1146b24-31). Ele não pode ir além e dizer que não faz nenhuma diferença se a opinião é verdadeira, já que definiu a acrasia como digna de censura (VII.1.1145b9-10), e encontraria dificuldades para explicar casos que consideraríamos como *boa* acrasia, tal como a falha de Filocteto em quebrar sua promessa a Odisseu através de sua relutância em contar uma mentira (VII.2.1146a18-21, VII.9.1151b19-21). Ele admite essa espécie de caso, juntamente com muitas varie-

dades da acrasia (incluindo a do impulso, cf. VII.4.1148a10-11), como a acrasia *com uma qualificação* (VII.9.1151a29-b4). Ele não dá nenhuma indicação de que ela opere diferentemente em outras variedades; é presumível que não de maneira significativa – não mais, digamos, que o acrático por raiva difere em sua ação do acrático por apetite. McDowell lê Aristóteles como comprometido em “caracterizar uma pessoa cujo pensamento prático chega o mais próximo possível, apesar de uma falha na ação, da harmonia no pensamento prático (...) e, especificamente, de uma pessoa que tem ‘sabedoria prática’” (1996, p. 101). Essa restrição do foco não implica que ele não explicou nada; significa apenas que há mais explicações a serem feitas.

O que precisamos – como complemento, se não como substituto – é de algo mais geral que se aplique igualmente às concepções corretas e defeituosas da *eudaimonia*. Suponhamos que a concepção que um agente tem da *eudaimonia* o comprometa a considerar não apenas as razões “distintamente convincentes” (Wiggins), mas *todos* os bens pelos quais ele é atraído.³⁹ Tal concepção baseia-se na determinação através de uma unificação de todas as motivações que derivam da constituição que compõe um homem e a sua aculturação social. Formar uma concepção do fim não é algo mecânico e requer a inteligente aplicação da experiência em selecionar e reconceber os seus fins (VI.11.1143a35-b5). Além disso, todo desejo resultante ou permanente torna-se não apenas um dado, mas também um *input*. Visto que somos criaturas desejantes, nosso objetivo é um modo de vida “tal que alguém que o obtém terá o seu desejo satisfeito” (EE I.5.1215b17-18). Um juízo prático abrangente procede da aplicação do objetivo total de alguém ao contexto da ação. Na medida em que o juízo é sinceramente considerado, então, uma vez que ele é prático, os desejos que o influen-

ciam devem exercer uma influência igual na ação. Na medida em que ele é abrangente, no sentido de levar *todos* os desejos em consideração, o que é decisivo para o juízo deve ser decisivo para a ação. Dado que essa concepção abrangente conecta-se completamente com o contexto da ação (o que exclui erros intencionais e outros obstáculos), o raciocínio deve resultar na ação.⁴⁰

Podemos agora oferecer a Aristóteles uma disjuntiva racional. Os agentes que apreciam totalmente o valor ético da *eudaimonia*, corretamente concebida, são os únicos em condições de negar seguir alguns de seus desejos, gerais ou particulares, e considerá-los de maneira abrangente na definição do conteúdo da *eudaimonia*. Aqueles que carecem de tal apreciação devem considerar todos os desejos que estão em sua concepção de *eudaimonia*. A *akrasia* torna-se problemática por duas razões: a suficiência objetiva da *eudaimonia* corretamente concebida (como dominante) e a suficiência subjetiva da *eudaimonia* para o agente (se ele a concebe inclusivamente). Na concepção subjetiva, a *eudaimonia* engloba tudo o que agente queira e que seja praticável; na concepção objetiva, esta oferece a ele e a todo homem o suficiente para satisfazer os desejos do seu coração. Em ambos os casos, como poderia um agente resistir sempre de modo inteligente à força da *eudaimonia*, retomando o que ele sabe ou pensa ser o melhor? Aristóteles pode ser conduzido a ingenuidades da sua própria concepção de *akrasia* fraca que imita a *akrasia* forte porque ele não vê resposta para essa questão.

AGRADECIMENTOS

Este capítulo contou com os comentários de Robert Heinaman, Michael Pakaluk e David Wiggins.

NOTAS

1. Penso que o termo *akrasia* é intraduzível e manterei o termo aproximado “*akrasia*”. Outras tentativas são “incontinência” (que sugere movimentos intestinais) e “fraqueza da vontade” (que sugere a vontade); “falta de autocontrole” é melhor, mas muito longo. Entretanto, apresento o seu contrário, *enkrateia*, como “autocontrole”.
2. Aqui utilizo Price (1995, esp. p. 106-108).
3. Um *pathos* humano é um estado mental intencional (que tem ou envolve um conteúdo proposicional) que está intimamente conectado ao corpo e que não responde automaticamente à razão (ver Price, 1995, p. 114-125).
4. Sigo aqui D.J. Alann (na margem de sua cópia de Bywater, 1890) ao suprimir *kai to theorounta* em vez de *tou echonta kai theorounta* (1146b34).
5. “Imediatamente” (*enthus*) pode não marcar a distinção temporal de “simultaneamente” (*hama*). Nesse e em contextos afins (cf. *Mot. An.* 7.701a15, 17, 22), ele pode significar uma imediatidade não-temporal, mas explicativa; ver Bonitz (1870, 296a16-21). Exemplos claros disso estão na *EN* VI.5.1140b17-18 e VI.12.1144b5-6.
6. Sobre o texto, ver Price (1995, p. 196, nota 30).
7. Bostock (2000, p. 126, nota 9) cita, entre outras passagens, *De An.* II.5.417a21-b2.
8. Isso é apenas um pouco mais complexo do que a estrutura proposta no *De An.* III.11.434a16-19, o que também envolve uma premissa conjuntiva particular. Aqui, um dos conjuntivos é uma proposição universal (“tal e tal comida é seca”). Aristóteles contenta-se em apresentar como “particular” uma premissa menor que tem uma forma universal, porém mais limitada em extensão do que a premissa maior (ver Kenny, 1973, p. 36-37; Bostock, 2000, p. 126, nota 12).
9. Devo esse parágrafo a Lawrence (1988).
10. A distinção não é entre o lógico e o psicológico (em que (d) já é rico), mas entre o problema que temos de explicar e os pontos gerais que podem contribuir para a sua explicação; ver Charles (1984, p. 128, nota 27).
11. Compare Kenny (1973, p. 43; 1979, p. 157, nota 2), Charles (1984, p. 128-129, nota 28) e McDowell (1996, p. 98-99).
12. Isso é observado por Wiggins (1996, p. 259), que cita Woods (1992, p. 57). As passagens são *EE* I.5.1216b16-18, II.3.1221b5-6 e

- II.11.1227b28-30; cf. também *Mot. An.* 7.701a23-5. É verdade que na *EN* VI, que é também *EE* V, Aristóteles distingue o “agir” (*prattein*) do “produzir” (*poiein*) e o “prático” (*praktikos*) do “produtivo” (*poietikos*): ver *EN* VI.2.1139a27-8, 1139b1-3, VI.4.1140a1-3, VI.5.1140b6-7. Além disso, na indisputável *EN*, *poietikos* pode contrastar muito genericamente com *pathetikos*, assim como “ativo” contrasta com “passivo” (X.4.1175a2-3). McDowell (1996, p. 99) falha em tornar plausível a presença da distinção entre agir e produzir na *EN* VII. 3.
13. Para uma defesa dessa tradução, ver Nussbaum (1978, p. 342-343).
 14. Cf. também *De An.* III.11.434a16-21, que oferece um esquema para um par de premissas práticas e discute, sem mencionar uma conclusão, qual premissa é mais a causa do movimento.
 15. A escolha feita antes da ação deve ser atribuída ao agente acrático fraco. Porém, se a observação de que o acrático difere do vicioso ao agir contra a *prohairesis* (VII.8.1151a6-7, cf. VII.10.1152a17) deve ser aplicada à impetuosidade assim como à fraqueza (uma distinção relembra em 1151a1-3), a *prohairesis* deve lá significar visar a um fim (como em VI.12.1144a20 e VII.10.1152a14) e ser equivalente ao *he tou telous ephesis* (III.5.1114b5-6).
 16. Poderíamos dizer, de maneira aristotélica (por exemplo, *De An.* III.2.426a15-17), que isso consiste no mesmo, ainda que o seu *ser* não seja o mesmo. Isso já vale para o juízo prático e para a escolha, que sempre coincidem, mas diferem na sua gramática lógica (*EN* III.2.1112a3-5).
 17. Isso é incerto. A frase *hama touto kai prattein* (VII.3.1147a31), que eu traduzi como “simultaneamente de fato faz isso”, pode conduzir à ideia de que a conclusão prática é tanto afirmada quanto – se certas condições posteriores forem satisfeitas – simultaneamente realizada. Portanto, Charles (1984, p. 91) está errado ao inferir isso simplesmente do *kai*; esse pode significar “de fato” (como é evidente em a16, a19, b3 e b14) em vez de “também” (embora provavelmente signifique “também” em a23). O que pode apoiar essa inferência, de qualquer modo que venhamos a traduzir *kai*, é o termo “simultaneamente” (*hama*, que ele desconsidera completamente) – na medida em que a simultaneidade é dita da afirmação da conclusão e da sua realização. Entretanto, ela pode valer para a apreensão do par de premissas e a realização da conclusão (cf. *Mot. An.* 7.701a10-11, em que os aoristos intraduzíveis levam à ideia de como, no raciocínio teórico, uma conclusão é extraída imediatamente, uma vez que o par de premissas está dado; cf. também *An. Post.* I.1.71a17-21). A mesma ambiguidade é encontrada em *Mot. An.* 8.702a15-17: “Assim, é prontamente simultâneo que um homem pense que o fazer é requerido dele [*poreuteon*] e aja, a menos que algo o impeça”. Isso está de acordo com Charles, se o seu pensamento conclui “eu devo fazer isso”; contudo, Nussbaum (1978, p. 358) identifica-o com “todo homem deve agir” no contexto em que isso serve como premissa maior.
 18. Ver Charles (1984, p. 129) e Broadie (1991, p. 311, nota 32). Por outro lado, parece que, quando Aristóteles tem em mente apenas impedimentos externos na realização de uma ação, ele diz isso explicitamente (cf. *De An.* II.5.417a28; *Meta.* IX.5.1048a16-17). Isso reduz a falta de realidade dos seus exemplos de premissas práticas maiores (por exemplo, “Todo homem tem de caminhar”, “Eu tenho de produzir um bem”, *Mot. An.* 7.701a13, 16-17) se elas devem ser entendidas como princípios *prima facie*, sujeitas a um “mais das vezes” (*hos epi to polu*) que está implícito, o qual pode ser qualificado ou enfatizado.
 19. Dick Hare sugeriu-me isso citando o *pamphagos* ou onívoro, que come *qualquer coisa*, mas dificilmente come *tudo*.
 20. A última cláusula não poderia deixar de significar “cada uma das partes [da alma] pode causar movimento,” para significar “isso [o apetite] pode mover cada uma das partes [do corpo]”. Com efeito, a primeira alternativa é certamente mais pertinente.
 21. Cf. Kenny (1973, p. 44-46). Isso também condiz com o estilo da presente passagem (“o juízo universal [...] o outro [...]”, a31-2) e faz eco a uma sentença presente um pouco antes (“Um juízo é universal, enquanto o outro [...]”, a25). Se isso está certo, Aristóteles evidentemente considera interessante imaginar que o apetite e o impulso do acrático respondem de maneira inapropriada a algum elemento de um silogismo inibidor, o apetite estando em “Tudo o que é doce é agradável e isso é doce” (a32-3), o impulso em “Eu fui vítima de violência” ou “Fui insultado” (VII.6.1149a32-3). Todavia, isso pode não ser sempre assim: a razão e as emoções podem salientar o conjunto dos diferentes aspectos de uma situação. O que diferencia o impulso

- do apetite é que o apetite age sobre um pensamento ou uma percepção *contingentemente* motivadores, como “Isso seria prazeroso”; o impulso é ativado em um acesso de raiva que se apresenta como a conclusão ativa (“então, imediatamente ele explode”) extraída da premissa prescritiva “Deve-se combater tal e tal coisa” (a33-5). Segundo Aristóteles, isso torna o impulso mais racional que o apetite (b1-3). Com efeito, é apenas “como se fosse” (*hospes*, a33) e “de certa maneira” (*pos*, b1) que ele segue uma inferência, talvez porque as palavras “Deve-se combater tal e tal coisa” *expressem* raiva em vez de *promovê-la*. A raiva espontânea também é causa do que o agente *diz e faz*, de forma que ele invoca um princípio sem de fato fazer uma escolha (cf. III.2.1111b18-20). Se o impulso ou o apetite *realmente* raciocinam de modo prático, haverá uma consequência absurda (que Bostock de fato extrai, 2000, p. 133-134) que acrasia e autocontrole estão no mesmo nível, uma vez que ambos têm de sabotar um silogismo prático suprimindo uma premissa perceptual (como em 1147b9-17).
22. Isso pode parecer um pouco severo: glúteos em potencial *nunca* podem beliscar um doce? Contudo, alguém poderia lembrar a advertência de II.9.1109b1-12 que dizia para se colocar longe do que quer que o tire do seu caminho, com um alerta especial contra os prazeres.
 23. Para um comentário sucinto que parcialmente coincide com o meu, recomendo Irwin (1999, p. 260).
 24. Ver Kenny (1973, p. 49) e Charles (1984, p. 120-121). A opinião de Kenny (1979, p. 164) é um pouco diferente.
 25. Bostock (2000, p. 132) é incontestável, penso eu. Assim, *An. Pr.* I.24.42b2-5 separa *protaseis* de “conclusões” (*sumperasmata*) quando elas dizem que os silogismos contêm um número par de *protaseis* e um número ímpar de *horoi* (no sentido de “termo”) e duas vezes tantas *protaseis* quanto *sumperasmata*.
 26. É tentador aplicar a primeira disjuntiva (ausência) aos casos de impetuosidade e a segunda (presença de vestígios) aos casos de fraqueza.
 27. Porém, não há terminologia inequívoca: *to logon echon* pode ser amplamente aplicado à alma (I.13.1103a2-3), enquanto *to logistikon* é usado mais restritamente (VI.1.1139a11-15). Uma frase sugestiva na *Política* para a parte irracional é *to pathetikon morion* (I.5.1254b8).
 28. Ver, de modo mais completo, Price (1995, p. 197-199, nota 3). Discuto também aqui (e nas p. 137-138) por que Aristóteles não pensa em algo que poderíamos achar mais plausível, a considerar, um obscurecimento temporário da premissa *maior*.
 29. Isso confirma a linha tênue presente na distinção aristotélica entre dizer e significar: uma premissa que não é completamente afirmada pode ainda conduzir a uma quase-conclusão na medida em que esta também não é completamente afirmada. Compare-se com as quase-inferências daqueles que sonham.
 30. Cf. Kenny (1979, p. 162-163). No entanto, Robert Heinaman alertou-me sobre uma série de obstáculos que eu devo superar: (a) a *EN* III.1 afirma frequentemente (por fim, em 1111a22-4, após fazer a distinção “em/por causa de”), e nunca nega explicitamente, que a ação voluntária envolve conhecimento dos particulares; (b) V.8 traz como “equivocadas” e involuntárias as ações que advêm, sem vício (*kakia*), de uma ignorância particular da qual o agente é responsável (1135b17-19); (c) V.8 termina classificando certos atos feitos na ignorância e por causa de um *pathos* como involuntários, ainda que não sejam perdoáveis (1136a5-9). Sobre (a), devo assinalar que 1111a21-4 deixa os atos feitos na ignorância, mas não os atos feitos por causa da ignorância, em uma espécie de limbo, de forma que não podem ser definitivos; sobre (b), que a acrasia é uma espécie de vício (VII.4.1148a2-4, 8. 1151a5-6) que, envolvendo uma espécie de conhecimento dos particulares (VII.10.1152a15-16), causa ações que se assemelham a “atos de injustiça” (os quais envolvem esse tipo de conhecimento, são causados pela “ira e outros sentimentos que são necessários ou naturais ao homem” e contam como voluntários) (1135b19-24); sobre (c), que o *pathos* que torna involuntárias as ações causadas por ele é especificado como “não natural nem humano” (1136a8-9) e que pode ser assinalado como causa delas, *nunca* estando sob o controle do agente, torna a ação presente (diferentemente do que ocorre com a ação acrática ordinária) involuntária, ainda que ela permaneça, como poderíamos dizer, além dos limites (cf. VII.5 na etiologia de *pathe* que não é “humano”, mas “bestial” ou “mórbido”).
 31. Wiggins (2002, p. 250) considera que isso causa problemas a Aristóteles, mas Dahl (1984, p. 164-190) pensa que traz complicações aos intérpretes tradicionais.

32. Considere *EE* II.8.1224b19-21 e VII.6.1240b21-3.
33. Compare com a luta mental a que se reporta o arrependido Claudius quando diz (*Hamlet* III. iii.97), “Minhas palavras voam alto, meus pensamentos permanecem baixo”.
34. Formas dessas interpretações são encontradas em Kenny (1973, p. 34-36; 1979, p. 161), Charles (1984, p. 164-190), Dahl (1984, p. 208-210), Irwin (1989, p. 55-56; 1999, p. 261-262), Gosling (1990, p. 29-30, 32-37), Broadie (1991, p. 280-297) e Broadie e Rowe (2002, p. 385-387). Bostock (2006) é indiferente quanto a esse ponto.
35. É em virtude disso que Broadie (Broadie e Rowe 2002, p. 389) cita a passagem no *De Anima* que distingue a atualização (*energein* ou *entelecheia*) da alteração (*alloiosis*), observando que lá ativar um conhecimento (*episteme*) é *theorein*, enquanto ativar a arte de construir é *construir* e não pensar sobre a construção (II.5.417b5-9). Esta é uma boa observação. Além disso, tal contraste não incita uma reinterpretação da *episteme* e da *theorein* na *EN* VII.3, onde, de qualquer modo, Aristóteles considera um homem que falha em agir como ainda “usando” a premissa universal (1146b35-1147a7).
36. Kenny pode vir a se arrepender sobre a identidade do *teleutaia protasis* em 1147b9 (ver a nota 25). Ele não o faria se pensasse, mas não o faz, que a conclusão está na ação. Sendo assim, poderíamos cortar minha curta citação, uma vez que a falha em agir contará como uma falha em usar a *premissa* final.
37. Eles têm suas diferenças e muitas vezes as reiteram. A linha de pensamento que eu quero salientar ao explicar Aristóteles é em que ponto eles diferem, tomando antes McDowell do que Wiggins. Ao avaliar Aristóteles, preferirei Wiggins a McDowell (ver a nota 38).
38. De acordo com Wiggins (1996, p. 259-260), porém, o agente acrático carece das virtudes, em parte executivas, que são necessárias para sustentar *na ação* uma perspectiva na qual agir bem mostra que não se está sacrificando nada de importante. O seu alcance da virtude é, assim, incompleto em um sentido especial: ele não é corajoso ou não é decidido ou persistente o bastante. Isso abre espaço para as virtudes que são necessárias para a ação confiável, mas não para o entendimento perfeito.
39. Tal interpretação, inclusiva em vez de dominante, não apresenta problemas com a continuação de uma sentença já citada

(I.7.1097b17-18): “Se essa [a *eudaimonia*] fosse assim contada [como um bem entre as outras coisas], ela certamente seria mais desejável pela adição do menor dos bens”. Contudo, a passagem é muito debatida.

40. Compare, de maneira mais completa, Price (1995, p. 129-132). A ideia em si, sem aplicação a Aristóteles, já ocorreu a Wiggins (cf. McDowell, 1998a, p. 92-93).

REFERÊNCIAS

- Bonitz, Hermann 1870: *Index Aristotelicus*. Berlin, Reimer.
- Bostock, David 2000: *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. 1991: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- _____, and Rowe, C. 2002: *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bywater, I. 1890: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Charles, David 1984: *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth.
- Dahl, Norman O. 1984: *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Gosling, Justin 1990: *Weakness of Will*. London: Routledge.
- Irwin, T.H. 1989: “Some Rational Aspects of Incontinence”, *Southern Journal of Philosophy* 27 (suppl): 49-88.
- _____. 1999: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 2. ed. Indianapolis, IN: Hackett.
- Kenny, Anthony 1973: “The Practical Syllogism and Incontinence” [1966]. In *The Anatomy of the Soul*, p. 28-50. Oxford: Blackwell.
- _____. 1979: *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Lawrence, Gavin 1988: “Akrasia and Clear-eyed Akrasia in *Nicomachean Ethics* 7”, *Revue de Philosophie Ancienne* 6: 77-106.
- McDowell, John 1996: “Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle”. In S. Lovibond and S.G. Williams (eds.), *Identity, Truth and Value: Essays for David Wiggins*, p. 95-112. Aristotelian Society Monographs. Oxford: Blackwell.
- _____. 1998a: “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?” In *Mind, Value, and Reality*, p. 77-94. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. 1998b: "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology". In *Mind, Value, and Reality*, p. 23-49. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha Craven 1978: *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Price, A.W. 1995: *Mental Conflict*. London: Routledge.

Ross, W.D. 1925: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1949: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.

Wiggins, David 1996: "Replies". In S. Lovibond and S.G. Williams (eds.), *Identity, Truth, and Value: Essays for David Wiggins*, p. 219-284. Aristotelian Society Monographs. Oxford: Blackwell.

_____. 2002: "Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire" [1978/1979]. In *Needs, Values, Truth*, 3.ed., p. 239-267. Oxford: Clarendon Press.

Woods, Michael 1992: *Aristotle: Eudemian Ethics Books I, II, and VIII*, 2.ed. Oxford: Clarendon Press.

12 *Prazer e dor na ética aristotélica*

DOROTHEA FREDE

O PRAZER COMO UM BEM

Algumas ideias são tão boas e convincentes, que é uma pena não existir um Prêmio Nobel de Filosofia. E não apenas isso. Chega mesmo a parecer estranho que elas precisaram ter sido inventadas e que não acompanhem a humanidade desde o início.

Uma dessas ideias brilhantes a que hoje somos gratos de possuir é o genial conselho de Aristóteles de como integrar o prazer e a dor no pensamento ético.¹ Antes de Aristóteles, isso era um problema real para os filósofos gregos. Havia duas correntes em disputa, ou melhor, três, pois há sempre uma intermediária:

1. aqueles que não queriam ter nada a ver com o prazer, porque o viam como um empecilho para o bem;
2. aqueles que simplesmente identificavam o prazer com o bem;
3. aqueles que advogavam uma posição mista.

Não faremos aqui uma doxografia das posições anteriores a Aristóteles, já que isso extrapolaria os limites deste capítulo e seria necessário um esclarecimento prévio para saber qual a natureza que cada uma das correntes atribui ao prazer e à dor.² Em vez disso, faremos uma rápida apresentação das dificuldades que Platão encontrou em suas várias tentativas de resolver o problema do prazer em sua teoria

moral. Estaremos assim em condições de compreender as inovações de Aristóteles, mesmo porque todas as posições sobre o prazer podem ser encontradas nos exemplos de Platão: a hedonista, a anti-hedonista e a mista.³

No *Górgias*, por exemplo, Platão deixa Sócrates rejeitar o prazer *tout court*. O prazer não é senão o preenchimento de uma falta dolorosa (*Górgias* 491e-500e). O hedonista está, portanto, condenado a trabalhos sisifistas: tentar sempre satisfazer novos desejos é como encher uma jarra furada com uma peneira. Qualquer um em plena consciência, sugere Sócrates, preferiria uma vida de paz ininterrupta. Que uma vida de prazeres seja uma tarefa laboriosa e insatisfatória não é, obviamente, o único argumento avançado contra Cálicles. Mas não precisamos continuar muito mais nesse assunto. Como é notório, o *Fédon* compartilha a atitude negativa do *Górgias* sobre o prazer. Trata-se de uma “invenção errada” para medir o bem, defende Sócrates nesse diálogo. É uma perturbação da mente e a causa de todos os males que afligem a humanidade: ele conduz à avidez, à injustiça, aos distúrbios e à guerra (*Fédon* 64d-69d).

Para grande surpresa, o diálogo *Protagoras* parece pressupor uma concepção bastante diferente do prazer. Sócrates vence em seu último argumento contra o famoso sofista por meio da definição da virtude como a “arte de medir o prazer”

(*Protágoras* 351b-358e). Ele prova, assim, a supremacia do conhecimento sobre todo o resto, já que apenas a razão é capaz de medir. Saber se ele está sendo sério sobre usar o prazer e evitar a dor como unidade última ou medida nesse cálculo permanece uma questão aberta no debate especializado. De qualquer modo, Sócrates realmente o utiliza para recusar o argumento segundo o qual as pessoas agem contra o conhecimento porque são vencidas por um desejo de prazer. Não é assim que acontece, diz Sócrates. É a razão que está errada em seu cálculo de colocar o prazer acima da dor. A proximidade de um prazer fornece uma visão distorcida acerca da quantidade de dor que resultará posteriormente. Longe de ser “vencida pelo prazer”, a razão simplesmente “mede erroneamente” o prazer acima das dores ou os prazeres acima de outros prazeres.

A *República* apresenta novamente um quadro diferente (IX.580d-588a). Não encontramos mais nem um anti-hedonismo duro nem o hedonismo não mitigado. Ao contrário, há aqui uma posição mista. Platão agora distingue entre diferentes tipos de prazer. Os prazeres vulgares são aqueles criticados no *Górgias*: são meros preenchimentos de uma falta e, portanto, misturam-se com a dor. Apenas os prazeres dos filósofos são verdadeiros e não adulterados. Encontram-se bem acima dos “prazeres bastardos”. A vida de um filósofo é, portanto, supostamente 729 vezes mais prazerosa do que a de um tirano.

A lista anterior não exaure as posições platônicas. No *Filebo*, ele mais uma vez levanta a questão do papel desempenhado pelo prazer na boa vida e alcança um resultado mais sofisticado. Um rápido resumo de seus resultados já nos é suficiente. O prazer como um todo é, na melhor das hipóteses, um bem de segunda grandeza porque consiste no preenchimento de uma falta ou na reparação de

um desequilíbrio (*Filebo* 53c-55a). Se alguns prazeres são tratados como parte integral da boa vida, isso não é apenas devido às deficiências humanas inextirpáveis, mas a certos prazeres que têm uma função positiva: são incentivos em direção ao autodesenvolvimento e à autoperfeição (*Filebo* 51a-52e, 63a-64a).

Por fim, nas *Leis*, o prazer e a dor desempenham papel importante como formas de educação e como teste de seu sucesso (ver particularmente II.663a-b). O bom cidadão da “nomocracia” platônica sente prazer ou desprazer com o tipo de coisas que se deve apreciar ou evitar. A educação tem a tarefa de fazer com que os cidadãos desgostem ou apreciem as coisas certas na medida certa. Uma vez que adquiriram essa condição, eles invariavelmente agirão de modo apropriado. Contudo, apesar dessa função positiva, o prazer permanece apenas um subproduto (*parepomenon*, 667d) das ações prescritas pela lei.

Como mostra esse resumo, Platão percebe a necessidade de *integrar* o prazer na vida humana a partir do momento em que ele se deu conta de que é melhor não suprimi-lo ou negá-lo, mas sim usá-lo para a boa causa. Todavia, suas tentativas não parecem completamente satisfatórias, mesmo no caso dos prazeres que ele aprova na lista de bens apresentada no *Filebo*: o prazer das percepções sensoriais puras, o prazer de aprender e o prazer da busca da virtude. A suposição de base segundo a qual aqueles prazeres estão fundados em uma *falta* insensível e, portanto, não prejudicial parece plausível em muitos casos, mas é claramente uma petição de princípio em outros (*Filebo* 51b). Parece altamente implausível assumir uma “falta insensível” que necessite de compensação para o caso daquelas atividades em que somos os melhores e em que sentimos maior prazer. Os prazeres que mais valorizamos podem obter um melhor grau entre os bens da vida do que os remédios

para alguma deficiência. Esse parece ser exatamente o momento em que a posição hedonista leva a melhor sobre o austero “modelo remediador” do prazer.

Ora, o hedonismo não pode ser “isso”. Todos somos conscientes das deficiências das éticas hedonistas de todos os tipos, desde Epicuro até os utilitaristas. Com efeito, qual prazer ou satisfação se está a buscar? Qual seria o objeto próprio do prazer e o quanto ele perdurará? Essas questões não apresentam as únicas dificuldades para o hedonismo. O que parece errado, de forma bastante geral, é que o prazer deve constituir o motivo último de todas as nossas ações. A razão de nosso desconforto com essa ideia vem à tona se olhamos a versão do argumento de Protágoras que muitos de nós aceitamos, de um modo ou de outro, em nossa vida cotidiana. Trata-se do argumento segundo o qual todas as nossas ações são, em última instância, motivadas pelo prazer, já que *gostamos* de praticá-las. Mesmo o mais sublime objetivo é, no fim das contas, meu objetivo, e alcançá-lo é, portanto, uma forma sublime de prazer. Assim, mesmo os atos menos egoístas parecem, em última análise, motivados por uma satisfação própria.

Nosso justificado desconforto com esses argumentos mostra que precisamos encontrar uma posição melhor para o prazer em nosso discurso moral. No entanto, mostra também por que essa não é uma tarefa fácil. Não causa surpresa aprender com Aristóteles que Platão não foi o único a tentar encontrar uma função para o prazer na vida humana. Como as duas seções sobre o prazer na *Ética Nicomaqueia* indicam, um amplo debate a esse respeito parece ter ocorrido entre os membros da Academia. Voltaremos mais tarde a esses textos. Por ora, basta assinalar que a concepção aristotélica do prazer reflete uma longa controvérsia e que Platão não foi o único a contribuir para esse debate.

ARISTÓTELES E O PRAZER

Isso nos conduz à prometida vantagem da concepção aristotélica do prazer e da dor. Aristóteles procura integrar o prazer em sua filosofia moral e atribuir-lhe um valor intrínseco sem tratá-lo como o motivo último de nossas ações. Sua posição está, portanto, imune ao ataque de cunho hedonista do *Protágoras* de Platão. Porém, antes de examinarmos mais de perto a solução de Aristóteles, faz-se necessário esclarecer os conceitos de prazer e dor. Assim como em inglês, os termos gregos *hedone* e *lupe* não são nomes de fenômenos simples, mas englobam um vasto campo de estados psicológicos. Prazer e dor designam qualquer tipo de sensação positiva ou negativa, percepção, sentimento, estado de ânimo ou atitude. Essa enumeração indica o quão amplo é o espectro recoberto por esses dois termos. Ele compreende tanto prazeres simples, como saborear uma maçã suculenta, quanto complexos, tais como apreciar uma grande obra de arte ou admirar uma ação moralmente elevada. O campo abrangido por sua contrapartida, pela dor, é igualmente vasto. Vai da simples sensação de dor por uma picada de mosquito até o sentimento de repulsa frente a uma crueldade ou o *ennui* de assistir a uma palestra monótona. Em cada caso, o “prazer” e a “dor” podem, obviamente, ser substituídos por expressões mais específicas. Todavia, por questão de economia, empregaremos as expressões genéricas costumeiras.

Que prazer e dor não sejam fenômenos simples, mas cubram uma ampla gama de experiências é algo que já havia sido observado por Platão. Como ele frequentemente indica, o prazer não consiste apenas em vinho, mulheres/homens e canções – também inclui atitudes morais, assim como atividades intelectuais. Portanto, foi Platão quem descobriu que certos prazeres apresentam um conteúdo

intencional. É por isso que ele reivindica que os prazeres dos filósofos não apenas são os maiores, mas também estão voltados para o puro e verdadeiro ser, atribuindo a alguns deles o que atualmente chamaríamos de “conteúdo proposicional”. Esse é o resultado da discussão acerca dos prazeres verdadeiros e falsos (Frede, 1996, 1997, p. 242-295).

Em sua filosofia moral, Aristóteles também confere atenção à complexidade do prazer e da dor. Virtudes morais dizem respeito ao caráter apropriado das ações prazerosas e desprazerosas – e disso dependem claramente seus conteúdos. Apreciamos ou sentimos desprazer por ações moralmente corretas ou incorretas. Como é o conteúdo intencional do sentimento ou a atitude o que determina sua natureza, o prazer pode ser julgado como bom ou vicioso, apropriado ou inapropriado, exagerado ou insuficiente. Aristóteles está preocupado com atitudes proposicionais, como é confirmado pelo fato de que a “medida correta” que ele exige do prazer e da dor não depende apenas da mera quantidade, ou seja, se há muito ou muito pouco. Leva ainda em consideração o motivo, a circunstância e todas as demais qualificações de uma ação cuidadosamente especificadas por ele: as pessoas envolvidas, o objeto, a ocasião e os meios empregados para alcançar um certo fim. Que a concepção aristotélica do “justo meio” como um critério do juízo moral tenha sido inspirada pelas *Leis* de Platão e sua exigência de uma educação emocional apropriada é algo bem-conhecido. Esse pano de fundo provavelmente explica por que ele despende comparativamente pouco tempo na *Ética Nicomaqueia* na explanação das funções morais do prazer e da dor, ainda que isso pressuponha a familiaridade de seu leitor com essa ideia.

As duas seções da *EN* que discutem explicitamente a natureza do prazer surgem relativamente tarde, nos Livros VII e

X, e muito após ter sido atribuído ao prazer seu papel próprio na boa vida, o que é feito no Livro I de modo um tanto discreto. Após a definição da felicidade como “atualização das melhores habilidades da alma” (Capítulos 6-8), Aristóteles acrescenta que a melhor vida é também a mais prazerosa (*hedus*, 8.1099a7). Como todos experimentam naturalmente prazer com elas, as ações virtuosas aprazem a pessoas virtuosas – os *philokaloi* – e assim suas vidas quase que automaticamente conterão o prazer como parte integrante:

(...) atos justos são prazerosos ao amante da justiça e, em geral, atos virtuosos ao amante da virtude (...) Suas vidas, portanto, não têm outra necessidade de prazer como de um tipo de encanto fortuito (*periptou tinos*), mas têm prazer por si mesmas. Além do que dissemos, a pessoa que não se regozija com ações nobres não é nem mesmo boa: já que ninguém chamaria de justo um homem que não sente prazer em agir justamente; de liberal quem não sentisse prazer em ações liberais, e também para os demais casos (...) Se isso é assim, ações virtuosas devem ser prazerosas por si mesmas. Mas elas são ainda boas e nobres e possuem cada um desses atributos no grau mais elevado, uma vez que o homem bom julga bem a respeito desses atributos. (*EN* 1.8.1099a10-11, 15-23)⁴

Aí está! Aristóteles chegou a um tipo de prazer que é bem-integrado na ação moral e que está imune às críticas apresentadas contra o hedonismo. O prazer, nesse caso, não é o motivo último para a ação, mas uma característica de sua realização. Tudo para o que o homem está naturalmente inclinado a fazer – e tem um talento natural – é, ao mesmo tempo, prazeroso. Isso se aplica não apenas a ações moralmente virtuosas, mas a qualquer atividade. Se Aristóteles não enfatiza esse aspecto, é devido ao foco dado à ação moral na *Ética Nicomaqueia*

É fácil perceber a importância dessa inovação. O prazer não é mais um objetivo para a ação, não constitui um fim em si mesmo. (Por questão de brevidade, ignoro aqui o problema de Aristóteles descrever, de modo enganador, em X.4.1174 a31-3, o prazer como se fosse um fim adicional para a atividade natural perfeita. Tal como outros intérpretes, admito que, com isso, ele quer dizer que o prazer é parte e sintoma de tal atividade.)⁵ Não é o motivo da ação, mas surge como um concomitante devido à personalidade do agente. O prazer pode, portanto, servir como um tipo de teste decisivo. Quem defende com prazer causas valiosas é magnânimo; quem trata os outros gentilmente tem uma predisposição para a amizade; quem tem prazer com pensamentos intrincados é um verdadeiro filósofo. De modo similar, certos prazeres e dores são indicativos de imperfeições do caráter. Um contribuinte relutante é geralmente uma pessoa avara, ao passo que quem tem prazer em provocar dor nos animais e nas pessoas é um sádico.

Segundo Aristóteles, todas as atitudes moralmente certas ou erradas são produtos de um tipo prévio de hábito. Embora admita que haja predisposições naturais, ele defende que todos – até uma certa idade – são corrigíveis pelo tipo correto de treinamento moral, assim como todos são corruptíveis pelo tipo errôneo. Eis por que ele coloca tanta ênfase na aquisição natural da correta mediania entre o muito e o muito pouco em sua definição de virtude (II.2 *et passim*). A “correta mediania” determina, ao mesmo tempo, a quantidade de prazer e dor contida na ação correspondente. Como no caso de outras propriedades e habilidades que não são inatas, os seres humanos devem adquirir o caráter mediante o tipo correto de exercício. Tornamo-nos bons pianistas – ou citaristas, no exemplo de Aristóteles – praticando bem o instrumento ou maus praticando-o mal (II.1.1103a34).

A base e a justificação dos padrões aristotélicos de “agir bem moralmente” e da “correta mediania” não serão tratados aqui. Esse rápido resumo das conexões internas entre ações e prazeres serve meramente para lembrar o princípio aristotélico segundo o qual o que é bom *em* uma pessoa é igualmente bom *para* aquela pessoa e que isso deve ser assim sentido *por* aquela pessoa. Ora, não é evidente que as coisas devam passar-se assim. Existe a possibilidade de que outros possam ter muito mais prazer na atividade do que aquele que a originou, caso os benefícios encontrem-se todos do lado de quem a recebe. Mesmo assim, se se trata da coisa certa a ser feita por alguém, a ação é parte de seu bem em sentido geral. E existe a possibilidade de não sentirmos prazer com relação ao tipo de coisas nas quais somos bons e até mesmo com as quais obtemos benefícios. Aristóteles não parece ter reconhecido o fenômeno do dotado, mas indolente, ou da pessoa com humor variável. Obviamente, isso pode dever-se ao fato de que, para ele, a *euphuia* (“uma boa natureza”) não apenas é um potencial natural, mas também implica uma inclinação natural. Se concordarmos com ele nesse ponto, estaremos prontos a admitir que normalmente experimentamos prazer realizando aquelas ações para as quais somos bons e para as quais temos uma inclinação natural. Essa tese não se aplica apenas a disposições morais, mas também a talentos intelectuais e artísticos de todo gênero. Alguém que é bom pianista, mas não gosta de tocar, pode ser considerado tecnicamente um bom pianista, mas não um verdadeiro músico.

Como essa síntese mostra, Aristóteles não é um hedonista. Os prazeres não são todos bons por si, mas apenas os bons prazeres. Pode parecer que estejamos frente a um argumento circular, porém não há nenhum círculo vicioso nessa explicação. Embora Aristóteles considere o

bom prazer como parte integral da boa vida, a bondade do prazer não está contida na definição do bem humano como tal. Mais importante ainda, porque um prazer moralmente bom é parte da ação correspondente, o prazer e a atividade da alma não são mais candidatos rivais para o *summum bonum*. De certo modo, eles são mutuamente complementares. Além disso, a concepção aristotélica explica ainda por que pessoas moralmente boas não levam automaticamente uma vida de inteiro prazer. A dor e o desprazer são partes integrantes de sua vida. Mesmo na melhor das vidas, há ocasiões de indignação moral, de desapontamento, de raiva – experimentados de forma correta, na ocasião correta, etc.

A incorporação do prazer e da dor em sua teoria moral pode ser um movimento brilhante de Aristóteles, pois resolve muitas das dificuldades vistas como enigmáticas para muitos dos partidários e antagonistas do prazer que o antecederam. Mas o que há de tão sensacional com essa ideia que a torne digna do Prêmio Nobel? Uma das principais vantagens da teoria aristotélica já foi mencionada: ela libera as ações moralmente boas de sua suspeita de esconder um egoísmo hedonista. Se ajudo alguém, segundo a explicação de Aristóteles, não o faço para obter, para mim, prazer pelo fato de estar ajudando, mas sim porque é a ação correta naquelas circunstâncias. E é por isso que ela me causa prazer.

Contudo, colocar em ordem a relação de causa e efeito na motivação humana não é a única vantagem da concepção aristotélica. Ela ainda dá conta de um outro problema familiar àqueles entre nós que foram criados em meio a uma moralidade exageradamente luterana ou com uma perversão dos princípios kantianos. Refiro-me à compreensão errônea segundo a qual ações possuem um valor moral particular se são feitas por alguém contra

as suas inclinações próprias. Essa ideia pode ter perdido muito de seu atrativo nas últimas décadas, mas mesmo hoje o discurso público algumas vezes considera um sintoma do hedonismo dos tempos presentes que as pessoas mostrem pouca presteza a agir contra suas inclinações. Parece ser essa a crença de que a “autossuperação” e o “autossacrifício” são as marcas da ação moral mais do que o prazer por elas provocado. Essa atitude parece também estar de acordo com o princípio kantiano de que uma ação possui um valor moral próprio apenas na medida em que é feita por dever (*aus Pflicht*), e não por inclinação (*aus Neigung*). Aristóteles, ao contrário, toma distância quanto ao papel da separação entre dever e inclinação na determinação do valor moral. Segundo sua apresentação da ação moralmente correta, ela deveria ser feita *com* inclinação, e não *devido* à inclinação.

À primeira vista, essa poderia ser uma solução nebulosa, pois sugere que a pessoa moralmente educada realiza suas ações automaticamente. Todavia, uma análise mais cuidadosa revelará não haver tal automatismo. Aristóteles trata a respectiva inclinação como um critério para determinar se uma ação particular é verdadeiramente virtuosa, ou se se trata de uma ação que está meramente conforme aos padrões adequados. Porém, uma inclinação não é um determinante suficiente para a própria ação. A decisão, a *proairesis*, pressupõe um juízo racional sobre se uma ação particular concorda com as regras ou os padrões apropriados. Embora a deliberação não faça uso do imperativo categórico kantiano, ela também não é decidida apenas por inclinações pessoais. Ainda que sentimentos, gostos e desgostos desempenhem um importante papel para estabelecer o fim último da ação, eles não determinam a deliberação racional acerca do caráter apropriado de uma ação. É verdade que Aristóteles tem menos suspeitas

acerca das inclinações humanas do que Kant, mas ele pressupõe que estas devam ser moldadas e treinadas do modo correto – uma ideia que Kant trata com ceticismo, já que vê o ser humano como feito “de uma madeira tão retorcida que você pode facilmente fazer qualquer coisa com ele” (Kant, 1991, p. 46). Embora Aristóteles reconheça a possibilidade de torções no caráter das pessoas – inclusive de torções naturais, uma vez que também usa a metáfora da “madeira retorcida” –, ele admite que o tipo correto de treinamento irá formá-la e produzir caracteres temperantes (II.9.1109b1-7). Não há necessidade, portanto, de separar a obrigação da inclinação desde que ambas se tenham tornado perfeitamente ajustadas. As boas pessoas apreciam o que é apreciável e desdenham o que é desdenhável.

Como já foi dito, isso não significa que, para Aristóteles, a boa pessoa automaticamente aja de modo correto. Isso pode ocorrer em casos não problemáticos. Porém, como a referência à tomada de decisões demonstra, muita deliberação pode ser necessária. A pessoa verdadeiramente liberal não é aquela que automaticamente abre a sua carteira e patrocina com alegria qualquer causa. Em vez disso, é a pessoa que dá, no momento certo, à pessoa certa, pelo motivo certo e na medida certa – e age com prazer. Se Aristóteles enfatiza a correta mediania e a razão prática como condições decisivas, ele tem uma razão para fazê-lo. Em casos críticos, todos os fatores devem ser cuidadosamente pesados e mensurados para assegurar que a escolha certa seja feita. O prazer moralmente apropriado não está baseado em algo como o tom certo no caso da música. É antes como o bom gosto no julgamento de uma obra de arte. Pressupõe não apenas uma aptidão natural, mas também treinamento, experiência, deliberação e árdua reflexão.

Que Aristóteles estivesse consciente de que sua concepção acerca da “incorporação do prazer e da dor” representasse um progresso decisivo na controvérsia com o hedonismo é algo enfatizado nas duas seções sobre o prazer nos Livros VII.12-15 e X.1-5 da *Ética Nicomaqueia*. Os problemas relativos a essas duas partes – Por que há duas? Por que uma não faz referência à outra? Quais conclusões podemos retirar das suas discrepâncias? – não serão objeto de nossa análise. A resposta à primeira questão depende da relação entre os livros “médios” da *EN* (V-VII) compartilhados com a *Ética Eudêmia* (IV-VI). Quem quer que tenha sido aquele que agrupou a *EN* na forma atual ignorou, acidental ou deliberadamente, que ela contém duas versões da discussão acerca do prazer. A compatibilidade das duas versões é tema de grande debate. Owen (1971-1972) foi ainda mais longe, sustentando que as duas versões são demasiadamente divergentes para serem incompatíveis. Elas respondem a questões distintas. A versão A parece tratar dos objetos do prazer, ao passo que a versão B é uma análise dos atos de prazer ou do sentir prazer. Todavia, essa tentativa de desatar o nó górdio foi criticamente revista, entre outros, por Gosling e Taylor (1982, esp. p. 193-344).

Uma distinção significativa das duas seções relevante para a nossa discussão é que a versão A (Livro VII) procura sobretudo oferecer uma discussão sistemática das concepções dos demais filósofos acerca do prazer, especialmente dos anti-hedonistas. Essa parece ser uma razão de por que Aristóteles fornece apenas um rápido esquema de sua concepção do prazer nessa passagem. Na versão B (Livro X), por sua vez, ele reduz bastante a polêmica (cf. sua crítica da posição hedonista de Eudoxo, 2.1172b9-25) e aumenta a apresentação de sua própria concepção. Na medida em que sua própria concepção de prazer está

em questão, Aristóteles define, na versão A, o prazer como uma “atividade desimpedida (*energeia*) de um estado/uma disposição natural” (VII.12.1153a14-15). Ele justifica assim sua rejeição da posição rival defendida por Platão no *Filebo* (especialmente 51a–55a) – e, como a discussão indica, também por outros de forma modificada. Segundo a posição atacada, o prazer é um *tornar-se* ou um “processo perceptível de restauração”. Aristóteles explica a existência de maus prazeres, em que parece fundamentar-se a visão anti-hedonista, pelas circunstâncias. Prazeres podem ser maus, caso resultem de atividades em estado doentio ou se conduzem a tal estado.

Na versão B, Aristóteles rejeita mais uma vez a tentativa platônica de tratar o prazer como um tipo de processo ou de tornar-se, mas seu principal ponto de crítica não diz respeito aqui à inerente inconsistência da teoria de seus oponentes. Ele faz antes objeções ao fato de elas não compartilharem suas próprias concepções acerca do prazer. Se o prazer fosse um processo, ele não poderia ser perfeito em momento algum. Aristóteles confirma assim a estreita conexão entre o prazer e a ação: uma atividade, em sentido pleno, deve conter seu fim nela mesma. A condição da perfeição ou completude representa um fator crucial da apresentação aristotélica do prazer. Não é suficiente que a atividade seja natural e livre de impedimentos. Deve ainda ser perfeita em cada momento. A importância dessa consideração adicional é colocada em evidência sobretudo no resumo que é frequentemente citado devido a seu sabor poético: “O prazer completa a atividade não como um estado permanente o faz, por sua imanência, mas como se fosse um fim superveniente, tal como o desabrochar é superveniente para aqueles que se encontram na flor da idade” (X.4.1174b31-2).⁶

Aristóteles tem pouco a dizer sobre os conceitos correspondentes de dor e desprazer (X.5.1175b17-24). Ele parece considerá-los como a imagem invertida do prazer e meramente indica que experiências negativas são ações desviantes para o agente. Tais ações, afirma, são acompanhadas de um “prazer desviante” que impede a realização adequada, e ele conclui que tais prazeres desviantes, de fato, não são melhores do que dores. Em tais circunstâncias, a atividade é ou mal realizada ou não é realizada de forma alguma. Aristóteles não acrescenta nenhuma outra especificação. Ele não distingue, por exemplo, entre a frustração de uma pessoa que é constrangida em suas atividades, como um pianista forçado a tocar um instrumento ruim, e o desprazer de uma pessoa forçada a agir contra suas inclinações, como uma criança sem dons musicais forçada, contra sua vontade, a tocar piano. O fato de ele ter negligenciado a dor como contrapartida do prazer deve-se, em parte, à matéria tratada. Aristóteles não está preocupado com a vida ruim, mas com a boa vida. Embora algumas vezes ele reconheça a inevitabilidade da dor (por exemplo, II.7.1107b4) e até mesmo admita que a boa vida contenha, de modo justificado, dores (por exemplo, III.9 sobre a dor envolvida em ações corajosas), não são esses os temas que ele de fato investiga em sua análise do prazer.

Como já foi observado, a definição do prazer como “perfeição de atividades completas” não se confina a ações morais, aplicando-se igualmente a todas as atividades que contenham seu fim nelas mesmas. Naturalmente, Aristóteles, em sua ética, concentra-se no aspecto moral da questão. A pessoa boa e correta é, para ele, o critério último de avaliação do prazer. Uma ação que pareça prazerosa a essa pessoa é verdadeiramente prazerosa (X.5.1176a15-19). Aristóteles não oferece

nenhuma justificativa adicional para sua tese. Ele parece pressupor que sua concepção da boa vida como um todo propicie uma explicação suficiente, uma vez que essa é a vida que atualiza plenamente nossas melhores habilidades.

LIMITAÇÕES E RECUOS

A tarefa do presente capítulo não é a de elogiar o quão digno Aristóteles é do Prêmio Nobel por meio de um resumo do que é óbvio para qualquer leitor atento da *Ética Nicomaqueia*. Mesmo ideias merecedoras de prêmios apresentam limitações e recuos. A existência de vários problemas na concepção aristotélica do prazer é bastante conhecida.⁷ Buscando manter a discussão dentro de limites razoáveis, vamos confiná-la a quatro pontos. Nem todos representam objeções sérias à teoria aristotélica. Nem todos são novos ou exaurem

a problemática. Procuram antes preparar o terreno para novas discussões do que encerrá-las. O objetivo principal consiste em mostrar que a identificação do prazer com a perfeição de uma atividade tem um preço, uma vez que a concepção aristotélica do prazer não oferece uma análise completa ou satisfatória de todos os tipos que ele reconhece ou deveria reconhecer.

1. O primeiro ponto diz respeito aos prazeres ordinários dos *hoi polloi* e que Aristóteles menciona em sua discussão do bem humano.
2. O segundo trata do aspecto exclusivo da definição de prazer como a perfeição de uma atividade.
3. O terceiro foca a não observância do aspecto “passivo” das atividades morais e o problema dos “maus prazeres”.
4. O último ponto versa sobre a conexão entre o prazer como objeto e o prazer como parte integral das ações morais.

(1) Que todos os prazeres não sejam, para Aristóteles, parte integral das ações moralmente ou intelectualmente boas é algo óbvio já no Livro I da *EN*. Na discussão dos candidatos para o maior bem capaz de tornar a vida feliz, o “prazer” é apresentado como o campeão dos *hoi polloi* (I.5). Embora Aristóteles não comente, nessa passagem, a natureza dos prazeres vulgares, parece claro que não os vê como atividades perfeitas, pois os trata como rivais da vida virtuosa. Contudo, ele não especifica se considera “os muitos” (*hoi polloi*) como sendo metafisicamente confundidos pelos prazeres tomados erroneamente com *fins* ou como partes integrais de atividades ou ainda como moralmente iludidos pela consideração de atividades errôneas.⁸ O fato de Aristóteles reprovar os muitos por um emprego do tempo comum às bestas (I.5.1095b19-22) parece confirmar a última possibilidade. Ele realmente reivindica que muitas pessoas sentem prazer com o que não é “por natureza” prazer e que, por isso, muitos de seus prazeres são conflitantes entre si (I.8. 1099a11-13; sobre a diferença entre bons e maus prazeres, ver especialmente *EN* VII.4.1148a23, VII.9.1151b19). Talvez Aristóteles atribuísse ambos os erros, o metafísico e o moral, aos muitos. Eles não têm a visão correta do que é o prazer e também não tomam as atividades corretas como fins da vida, se o que fazem é preocupar-se com comida, bebida e prazeres sexuais. Embora não haja nada intrinsecamente errôneo com esses prazeres, porque são manifestações da vida em todos os animais (X.5.1175a21-1176a29), não devem ser tomados como o objetivo superior da vida humana e precisam ser experimentados com moderação, como é afirmado nos Livros II e III, nos quais os prazeres são discutidos como objetos de *sophrosune* e *akolasia*, a atitude correta e errada acerca do comer, do beber e da *aphrodisia* (II.7.1107b4-8, III.10.1117b23-12.1119b18). Já foi dito que, em sua apresentação dos prazeres da carne, Aristóteles parece vacilar (Annas, 1980), o que pode significar um abrandamento de suas advertências contra as armadilhas do “prazer” *tout court* (II.9.1109b7-12).

(continua)

(continuação)

No entanto, mesmo que concordemos com Aristóteles que os muitos têm uma visão bastante primitiva dos fins últimos da vida, o problema que persiste é o de saber se ele está correto *quando* toma esses prazeres como partes da realização de atividades. Como demonstra uma consideração mais cuidadosa do tema, seria estranho tratar os prazeres comuns de ver, escutar, tocar ou degustar como partes integrais dessas realizações. Embora comer, beber e desfrutar deleites sexuais sejam atividades sensoriais e, portanto, envolvam a alma, os prazeres que eles propiciam não são aspectos de uma realização perfeita e livre de impedimentos. De fato, afirmar que alguns apreciam a realização perfeita do comer, do beber, etc., parece soar um tanto artificial. Demandaria bastante treino e competência estética para alcançar tal estado de espírito. Para a maior parte dos seres humanos, poderia parecer esnobe dizer que alguém não aprecia o gosto, mas o “ato de degustar” ou qualquer outro prazer descrito desse modo. Tampouco o apreciar tal ato é o mesmo que o gosto prazeroso. Talvez alguém pudesse apreciar “degustar” algo que não tem mesmo muito gosto. Seja como for, parece que a vida do prazer ordinário efetivamente envolve aquilo que normalmente consideramos, a saber, apenas um *sentir sensual*, um gostar, ou como quer que prefiramos chamar. Assim, com respeito a sentimentos e sensações, a concepção aristotélica do prazer como uma parte integral das atividades parece claramente deficiente, como foi demonstrado de forma sucinta por Urmson (1967, 1988, p. 105-108).

Que os aspectos *adverbial* e *performativo* não possam ser decisivos para os casos de prazeres do corpo é algo confirmado pelo fato de que nem todas as atividades livres de impedimentos são prazeres. A maioria delas é realmente neutra. Escutamos, enxergamos, tocamos ou degustamos muitas coisas da maneira mais natural e, portanto, “perfeita” sem experimentarmos prazer ou dor, como demonstram os exemplos das atividades cotidianas de comer e beber. Elas são geralmente livres de impedimentos, mas não são agradáveis ou desagradáveis. Seria uma explicação ruim e *ad hoc* dizer que experiências sensíveis neutras carecem de prazer devido à presença de algum impedimento desconhecido em sua realização. Se há prazer, ele parece dizer respeito ao *objeto* daquela experiência particular: ver, escutar, tocar algo particularmente belo ou atrativo que nos agrada. Afirar que o prazer depende de *como* se come uma maçã, se cheira um perfume, como o ato de tocar ou ser tocado é realizado, tudo isso parece pouco convincente. A explanação não seria melhor caso afirmasse que algumas de nossas experiências sensíveis são mais naturais do que outras, de forma que alguns sons, cores, sabores, etc., agradam-nos, ao passo que outros nos são indiferentes, ou que certas pessoas estão em melhores condições naturais do que outras. Em suma, a “explicação performativa” do prazer parece bastante insatisfatória para esses tipos de prazer. Que essa seja uma abordagem errônea fica mais evidente ao refletirmos sobre as dores correspondentes. Quando comer, beber ou tocar em algo causa em nós dor ou náusea, não é o *ato* que é não natural ou apresenta impedimentos, mas é o “sentir” imediato que está em questão. Tivesse Aristóteles observado mais de perto as dores e os sentimentos negativos correspondentes, esse fato dificilmente lhe teria escapado.

Aristóteles realmente não se preocupa muito com a análise dos prazeres e dores ordinários. A vida de prazer dos *hoi polloi* é amplamente ignorada após o primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*. Embora os prazeres ordinários continuem a desempenhar um importante papel na discussão das atitudes morais certas e erradas, ele não se preocupa em refutar “a vida de prazer”. Contudo, é justamente porque o modo de manejar os prazeres e as dores ordinários desempenha um papel significativo na determinação de algumas das virtudes morais que é importante notar a existência aqui de uma ambiguidade não resolvida por Aristóteles. Em nenhum lugar ele estabelece que os “prazeres comuns” estão envolvidos em atividades livres de impedimento, mas ele também nunca afirma que não. Tampouco afirma qual seja a natureza deles.

(2) O segundo problema repousa no confinamento do prazer apropriado a *atividades completas*, ou seja, a atividades que contêm seus próprios fins de modo a excluir os prazeres tomados como aquilo que Aristóteles considera um processo (X.4.1174a13-1175a3).⁹ Como uma apresentação geral mostraria, muitas de nossas atividades agradáveis e prezadas não são nem perfeitas nem completas no momento e no sentido pretendido por Aristóteles (Bostock, 2000, cap. 7). Nós frequentemente sentimos prazer em fazer coisas que têm um fim externo, um fim que podemos ou não alcançar. Em-

(continua)

(continuação)

bora Aristóteles fosse consciente desse fato, ele parece ter sustentado que não é o processo como um todo que é prazeroso, mas apenas uma parte particular ou aspecto que é uma atualização perfeita de uma potencialidade particular. Um exemplo mostrará o que é problemático nessa tese. Considere a execução de uma sonata de Beethoven. Para Aristóteles, ela deve ser um processo, pois possui vários diferentes momentos e não está realizada até que a execução acabe, tal como ocorre no processo de construção de uma casa, o qual alcança seu fim com a realização da própria casa. Como a execução da obra alcança seu fim com o acorde final, não há prazer em tocar a sonata como um processo ou o prazer consiste em tocar cada acorde individual. Como Aristóteles não discute a execução de uma música, permanecerá uma questão aberta saber como ele teria tratado esse problema, mas não podemos ignorar que *há* um problema para tais casos.

Que isso não seja apenas uma construção estranha de um intérprete moderno torna-se evidente se refletimos acerca do fato de que, em sua apresentação dos prazeres intelectuais, Aristóteles parece desconsiderar os prazeres dos cientistas ao realizarem uma investigação científica ou o prazer em trabalhar na solução de um problema filosófico em favor do ato de “contemplar a verdade” (cf. IX.9.1169b30-1170a4, X.7.1177a12-1178a8). Às vezes, ele coloca o “prazer em aprender” juntamente com o de pensar sobre um assunto, sem mencionar, contudo, que os encara como um processo (VII.12.1153a22-3). Como ele inclui atividades como “fazer geometria” (X.5.1175a33), devemos considerar a imagem estática da *theoria* com mais do que um grão de sal, apesar do fato de ele parecer impor limitações rígidas sobre o que conta como uma perfeita *energeia* quando acrescenta a condição segundo a qual a atividade deve ser completa a cada momento e não necessita de tempo (X.4). Essa condição recebe na *Metafísica IX* sua forma canônica: deve ser possível dizer, ao mesmo tempo, que estamos fazendo *p* e que fizemos *p* (6.1048b18-36).

É possível construir réplicas para todas essas dúvidas. Aristóteles poderia insistir, por exemplo, que o que é agradável em cada uma dessas atividades é o emprego de nossas faculdades *com* a antecipação de seu fim. Portanto, o fim está virtualmente, senão realmente, contido na atividade. Você tem a sonata de Beethoven inteira na mente quando a executa, assim como a forma da estátua já existe na mente do artista quando ele a cria. De maneira alternativa, Aristóteles poderia afirmar que é o trabalhar a sonata de Beethoven que pode ser apreciado a cada momento, mesmo se eu tiver de interrompê-la e a execução permanecer uma tarefa inacabada. Todavia, o prazer da peça inteira ou o prazer de tocar não é o mesmo que o prazer de executar a sonata de Beethoven. O mesmo vale para atividades físicas como a do montanhista que tem prazer em “trabalhar sua escalada pela trilha norte do Matterhorn”, ou seja, a força de cada pegada e a maneira perfeita de se pendurar e suspender seu corpo. É claro que isso pode ser verdadeiro. Ele pode apreciar cada movimento de seu corpo como parte da escalada e inclusive gostar disso, pois é sua preparação para escalar o Matterhorn. O músico pode apreciar cada acorde porque faz parte de uma sonata particular de Beethoven. No entanto, parece natural dizer, em ambos os casos, que eles são processos direcionados para um fim, e não atividades perfeitas a cada momento. Ao contrário, um aristotélico que quisesse ter certeza de estar tendo prazer na própria atividade deveria sempre ter cuidado para evitar que não estivesse preocupado com o atingir um fim particular, mas sim com o que ele está fazendo nesse exato momento. Ora, essa posição parece desnecessariamente complicada e artificial. Nem todos os processos direcionados para um fim são processos de reaprovisionamento ou de autorreaprovisionamento. Se Aristóteles pensa assim, então ele parece estar reagindo de forma exagerada contra a concepção platônica do prazer.

Dado que há bons argumentos para atribuir prazeres intrínsecos a atividades que não contêm seus próprios fins em si mesmas, não causará surpresa vermos Epicuro distinguir mais tarde entre duas classes de prazer, a saber: *cinéticos* ou processos prazerosos e *acínéticos* ou prazeres estáticos. Embora Epicuro trate os prazeres *cinéticos* como um tipo inferior, ele percebe claramente a necessidade de reconhecer ambos os tipos como *prazeres* reais, ao passo que Aristóteles, na *Ética Nicomaqueia* (ao menos em sua definição oficial do prazer), reconhece apenas o último tipo devido ao seu caráter instantâneo (X.4.1174a17-23). Essa peculiaridade, que nos pode causar surpresa, parece ter uma causa principal: deve-se ao fato de Aristóteles considerar o processo como sendo um processo “platônico” de repleção ou regeneração. Como alguns dos contraexemplos procuram mostrar, a condição de que

(continua)

(continuação)

a atividade – e, portanto, também o prazer – seja completa gera uma lacuna desconfortável na teoria aristotélica: a de não fornecer uma apresentação apropriada do prazer no processo de geração e de criação.

(3) O terceiro ponto de crítica provém do fato de Aristóteles tratar o prazer quase que exclusivamente a partir da perspectiva de uma pessoa engajada em uma atividade e equacionar a completude da atividade com sua perfeição de um ponto de vista moral. Essa concepção certamente não cobre todos os casos de experiências, positivas ou negativas, moralmente relevantes. Percebe-se o problema considerando-se a contrapartida passiva de tal atividade. Qual é precisamente a natureza do prazer da pessoa que é o *recipiente* de um ato virtuoso realizado por alguém, como um ato de generosidade? Será que a pessoa experimenta prazer porque ela, de maneira completa e desimpedida, ativa sua potencialidade para receber um presente com gratidão? Em certa medida, pode-se dizer que sim, pois uma pessoa naturalmente não grata não sentirá prazer. Ao contrário, receberá o presente de má vontade, já que não possui a disposição apropriada. Receber presentes é, de fato, o único exemplo de “sofrer uma ação” que Aristóteles discute na *EN* (II.7.1107b9-14, o *lepsis chrematon*): a prodigalidade é excessiva em dar e deficiente em reter o dinheiro; a avareza é excessiva em reter e deficiente em dar dinheiro. Aristóteles, nessa ocasião, não tece comentários a partir da perspectiva do prazer e da dor. Ele não deu muita atenção à questão de se, no caso do recipiente, o prazer consiste em sua própria atividade desimpedida de receber, e não em sua admiração da ação generosa feita pelo outro. O problema também diz respeito aos observadores dos atos virtuosos. Não há dúvida de que, se alguém tem uma atitude moral correta, então terá prazer em observar atos de generosidade, mas o prazer não consiste na atividade de observar. Mais uma vez, o que constitui o prazer moral não é a “realização” ou o aspecto *adverbial* da observação. É o objeto da experiência, o próprio feito generoso que é apreciado. Essa crítica da posição aristotélica é análoga àquela apresentada contra a explanação “performativa” dos prazeres do corpo. Há prazeres que estão diretamente relacionados a seus objetos visados, e não à realização da atividade. Por que esse ponto, que parece óbvio quando se analisam diferentes casos, escapou a Aristóteles é uma questão que merece resposta.

Que Aristóteles esteja andando sobre gelo fino, quando o ponto de vista do agente moral não é o centro do problema, é algo que já deve ter ficado claro. Deve também estar claro que o gelo é fino quando consideramos a questão dos prazeres das pessoas más. Como, em geral, ele trata os “maus prazeres” por oposição aos bons? Dada a simetria presente em sua concepção das virtudes e dos vícios morais, parece que devam existir prazeres experimentados tanto nos vícios quanto nas virtudes (Gottlieb, 1993). Ora, se a virtude consiste em sentir prazer no ato correto e na correta medida entre o muito e o muito pouco, o vício deve consistir em sentir prazer em fazer o muito ou o muito pouco. Observações cotidianas falam pela plausibilidade dessa concepção. Acaso o avarento não sente prazer por ter tido sucesso em ganhar um real? Ou pessoas dotadas de um caráter ressentido não experimentam uma certa dose de *schadenfreude* quando veem seus vizinhos terem problemas? Infelizmente, nos livros em que discute as virtudes e os vícios morais em detalhe (II, III.6, V), Aristóteles não é muito específico sobre a qualidade dos respectivos prazeres e dores. Limita-se a dizer que há, em tais casos, um meio correto e uma maneira de errar fazendo muito ou muito pouco.

Existiriam, portanto, para Aristóteles, atos perfeitamente maus e seus prazeres perfeitos correspondentes, ou seja, atualizações desimpedidas de uma potência para o mal, uma vez que a pessoa tenha adquirido um mau caráter? Poder-se-ia esperar a defesa da tese devido à alegada simetria entre a virtude e o vício, mas essa expectativa não é confirmada. A concepção aristotélica do que é ser um ser humano impede a possibilidade de prazeres maus moralmente perfeitos e de más atividades perfeitamente realizadas. Más ações podem ser extremas, porém nunca “completas”, nem podem ser atividades “desimpedidas”, pois não são naturais ao ser humano. Na *Metafísica* IX.9.1051a16-21, Aristóteles nega amplamente que haja uma atualidade própria do mal. Esse é posterior à potencialidade, porque o potencial pode ser apenas bom ou mal. Do modo como Aristóteles encara o problema, o homem mau não realiza o seu potencial humano e, portanto, não pode consistentemente alcançar a vida feliz. Exatamente pela mesma razão, Aristóteles nega que possa haver verdadeira e duradoura

(continua)

(continuação)

amizade entre pessoas más (EN VIII.8.1159b7-10). No fim, ele conclui que a pessoa má não pode nem mesmo ser amiga de si mesma, já que não há nada digno de valor nela (IX.4.1166b5-29). Como para Platão, também para Aristóteles um “crápula feliz” é uma *contradictio in adjeto*.

Embora Aristóteles fale pouco dos prazeres dos homens maus, podemos tentar fazer algumas extrapolações a partir dessas observações genéricas acerca dos tipos de prazer experienciados por alguém em má condição. No Livro VII, ele explica tais prazeres como a atividade de uma parte da alma de alguém que permanece em boa condição (VII.12.1152b33-1153a7). Na medida em que há deficiências físicas, a explicação plausível parece ser a de que, se há prazer, então ele deve estar ligado a um resíduo saudável, a uma função que permaneceu intacta (Owen, 1971-1972, p. 142-145). Mas o que dizer de deficiências morais? Uma explicação análoga poderia convencer-nos? Consideremos o caso de uma pessoa má apreciando uma má ação. Aristóteles pode pressupor que, em tal caso, apenas uma parte da alma dessa pessoa está própria e agradavelmente ativa: sua “inteligência”. Assim, o crápula sente prazer em ativar sua inteligência, e não na realização do próprio ato. Mas tal explicação seria um remédio desesperado. Sem surpresas, portanto, Aristóteles deixa de lado na *Ética Nicomaqueia*, com exceção de algumas observações não convincentes, os sentimentos do homem mau.

Pode parecer estranho que tão pouco seja dito na EN sobre as atitudes moralmente negativas, uma vez que as ações morais envolvem prazeres e dores, como se afirma na introdução acerca das virtudes morais. Essas, afirma ele no Livro II (3.1104b12), pressupõem a educação correta:

(...) para sermos agradados ou afligidos pelas coisas que devemos. É nisso que consiste a correta educação. Além disso, se as excelências têm a ver com ações e afecções e toda afecção e toda ação é acompanhada de prazer e dor, essa será uma outra razão para pensarmos que a excelência tem a ver com prazeres e dores.

Como já foi observado, Aristóteles concentra-se nas ações e nos prazeres, negligenciando as dores e as afecções. Essa unilateralidade parece responsável pelos pontos cegos de sua teoria.

(4) O ponto final aborda uma peculiaridade que surgiu na discussão dos “prazeres vulgares”, mas que não foi mais perseguida, a saber, a de que, em certas ações morais, prazeres e dores desempenham um papel significativo em *dois* diferentes níveis. Figuras não apenas como *partes integrais* das atitudes morais, mas também como seus *objetos*. Aristóteles parece ter tido consciência dessa distinção, uma vez que, em sua discussão de algumas virtudes morais, ele trata os prazeres e as dores (a) como o objeto dos atos de perseguir e evitar juntamente com o nobre (*kalon*) e o benéfico (*sumpheron*) (II.3.1104b30-32) e (b) como características das próprias atividades (1105a6-7). Por consequência, a pessoa moralmente educada deve tanto procurar os tipos corretos de dores e prazeres quanto atuar de modo correto – prazeroso. Isso vale, por exemplo, para a coragem, uma disposição para (a) encarar a dor da agressão ou da morte e (b) fazê-lo de modo contente. Vale também, *mutatis mutandis*, para a moderação, a qual diz respeito (a) aos prazeres do corpo e (b) a ações apropriadas. Aristóteles salienta o duplo papel do prazer e da dor em seus comentários sobre a moderação: “O homem que se abstém dos prazeres corporais e tem prazer nisso é temperante, ao passo que quem o faz contrariado é um libertino” (II.3.1104b5-7). Ele sente um regozijo moral em abster-se dos prazeres corporais: “Não é pouca a diferença para a ação se alguém sente prazer ou dor de uma maneira boa ou má” (1105a6). Não ser indulgente em relação aos prazeres físicos é, então, o regozijo moral da pessoa moderada.

Como Aristóteles não enfatiza que o prazer e a dor nas atividades morais mostram dois diferentes níveis, o neófito pensará que a apresentação de algumas virtudes morais, como a moderação e a coragem, são confusas (o mesmo valendo para as virtudes sociais da vida ordinária e para a diversão em IV.6 e 8). Contudo, uma vez que a diferença seja reconhecida, ficará claro que a atitude moral precisa ser mantida separada do prazer e da dor de primeira ordem. Assim, no caso da coragem, Aristóteles

(continua)

(continuação)

afirma que o corajoso enfrenta a situação de medo (e, portanto, a situação dolorosa) seja “com prazer ou ao menos não com desprazer” (II.3.1104b7-8). Posteriormente, ele se mostrará menos confiante quanto à doçura de morrer pelo país natal, mas insistirá que o corajoso retira uma certa satisfação no ato de encarar a morte de um modo moralmente correto (III.6.1115a30-34, 9.1117a34-b22).

Como a necessidade de separar dois diferentes tipos de prazer e dor está confinada àqueles tipos de virtude nas quais o prazer e a dor são objetos das ações, Aristóteles pode desconsiderar a separação quando “bens mais elevados”, como honra e conhecimento, são os objetos. Ele também não a emprega na discussão da natureza do prazer, nos Livros VII e X, que trata das atividades perfeitas independentemente de seus conteúdos. Tal indiferença não é justificada, porém, quando se trata da aquisição das virtudes morais, pois isso envolve – ao menos em princípio – a prática da correta atitude em relação a todas as emoções (*pathe*) da lista aristotélica: “Por afecções, entendo o apetite, a raiva, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, a antipatia, o desejo, o amor-próprio, a piedade e, em geral, os sentimentos ligados ao prazer e à dor” (II.5.1105b21-23).

Como Aristóteles não discute aqueles tipos de prazer e de dor que estão envolvidos na *pathe*, é necessário procurar maiores esclarecimentos sobre sua teoria das emoções na *Retórica*. Nessa obra, ele fornece uma análise detalhada de cada uma das mais importantes afecções prazerosas ou desprazerosas; o respectivo estado de espírito, as razões que causam a *pathe* e os tipos de pessoas que as causam ou sofrem (*Retórica* II.1.1387a25). O que é significativo para nosso ponto é que, na *Retórica*, Aristóteles usa precisamente a tese platônica do prazer com um *processo* que ele rejeita irrestritamente nos Livros VII e X da *Ética Nicomaqueia*: “Podemos dizer que o prazer é um tipo de mudança (*kinesis*), uma restauração (*katastasis*) intensa e perceptível do estado natural e a dor é o oposto” (*Retórica* I.11.1369b33-5). Não é difícil ver por que Aristóteles recorre à definição das dores e dos prazeres como “processos de interrupção e restauração”: as emoções são baseadas em necessidades, quereres, desejos ou em suas aversões correspondentes. Todos esses fenômenos pressupõem algum tipo de carência, uma necessidade que deve ser satisfeita. Os oradores tratam das necessidades humanas de diferentes modos. Nas cortes, acusadores e acusados precisam lidar com os motivos envolvidos no ato de burlar a lei, ou seja, os alegados *desejos* ou *descontentamentos* do perpetrante. No discurso político, quem fala deve considerar as necessidades da audiência, seus desejos e suas aversões com vistas a obter o consentimento para alguma proposta. Em ambos os casos, os prazeres e as dores relevantes estão ligados às necessidades e aos quereres das pessoas. Assim, o retórico deve saber como tratar esses sentimentos, positivos ou negativos. É, portanto, bastante implausível (*pace* van Riel, 2000, p. 51, nota 53 e outras) que Aristóteles deva recorrer aqui à “definição escolástica que circulava na Academia”, a qual ele não aceitava.

Embora não seja este o lugar para uma discussão minuciosa das emoções apresentadas na *Retórica*, está claro que ela contém o tipo de análise que Aristóteles deve pressupor para a *pathe* na *Ética Nicomaqueia* (Frede, 1996, 1997, p. 418-427; Rapp, 2002, II, p. 543-583). Não é necessário atribuir diferentes tratamentos do prazer e da dor a diferentes estágios da vida de Aristóteles: uma fase jovem e “platônica” presente em sua definição do prazer e da dor na *Retórica* e uma fase “aristotélica” tardia com uma visão completa do prazer como perfeição de atividades presente nos Livros VII e X da *Ética Nicomaqueia*. Que ambos os conceitos de prazer devam ter existido conjuntamente na mente de Aristóteles já desde cedo é algo evidenciado por sua rejeição da tese “platônica” sobre o prazer na *Tópica* IV.1.121a35-6 – uma obra escrita relativamente cedo. Embora partes da *Retórica* pareçam ter sido escritas cedo, Aristóteles continuou usando-a como livro-texto, conforme indicam as marcas de revisões posteriores. E ele não viu necessidade de mudar a explicação do prazer e da dor em sua apresentação das emoções. Deve ter considerado a familiaridade de seus leitores com essas discussões quando decidiu por uma versão não extensa da *pathe* na *Ética Nicomaqueia*. Aristóteles parece, assim, ter reconhecido diferentes tipos de prazer e de dor em sua ética sem chamar a atenção do leitor para esse fato.

A COERÊNCIA DO TRATAMENTO ARISTOTÉLICO DO PRAZER E DA DOR

Parece, *prima facie*, difícil explicar essa tensão no tratamento aristotélico do prazer. A “duplicidade” parece tão atípica para ele quanto o seria um lapso de memória tão forte que fizesse com que, em sua explicação da natureza do prazer nos Livros VII e X da *Ética Nicomaqueia*, ele não estivesse mais consciente dos diferentes tipos de prazer pressupostos em suas primeiras obras. Duas considerações podem auxiliar-nos a explicar essa discrepância. Em primeiro lugar, o objetivo de Aristóteles não era, nesses dois ensaios, o de oferecer um tratamento extensivo do conceito de prazer, mas o de estabelecer sua própria concepção do prazer como um ingrediente da ação por oposição a teorias rivais. O tratamento exclusivo dado ao ponto e o “esquecimento” do que veio antes são inteligíveis caso o tratado sobre o prazer tenha tido origem em um outro contexto e tenha sido incorporado por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* (bem como na *Ética Eudêmia*, se o Livro VII, como parece, pertence à versão anterior) apenas em um estágio bastante posterior. A origem em separado e uma interpolação tardia poderiam explicar certas peculiaridades em ambos os tratados que estão ausentes no restante da *Ética Nicomaqueia*, notadamente a quantidade não usual de informação doxográfica e a intensidade das polêmicas com as teorias rivais. Esses dois fatores sugerem que os dois ensaios foram os resultados de intensos debates com membros da Academia e explicam por que Aristóteles considera uma importante tarefa rebater as diferentes variedades da posição platônica segundo a qual o prazer é, no melhor dos casos, um “bom remédio”. Aristóteles defende a posição oposta e confina o prazer a atividades completas. Uma vez que a polarização entre as duas

posições entra em jogo, não há mais lugar para compromissos, e Aristóteles claramente não deseja enfraquecer sua posição fazendo concessões ao lado oposto.

Em segundo lugar, o principal ponto de discórdia nos tratados sobre o prazer é o de saber se, e em que sentido, o prazer é *uma* boa vida ou *a* boa vida. Aristóteles, portanto, trata apenas do melhor tipo de prazer: aquele contido na atualização plena de nosso mais alto potencial como o melhor estágio realizável. Que seja essa a preocupação de Aristóteles é algo observável em seu tratamento das teorias rivais do prazer. Ele nem mesmo pergunta se essas teorias tratam do mesmo *fenômeno* que está investigando. Se entra em concorrência com algumas delas, ele o faz apenas na medida em que estas concordam com a sua noção de prazer como parte integral da atividade perfeita da alma. Segundo Aristóteles, a vida autossuficiente deve ser vivida pelos próprios *agentes* e de uma maneira ativa. Isso explica por que ele evita, nesse ponto, aqueles prazeres que não estão presentes na melhor vida: os prazeres sensoriais dos *hoi polloi*, os prazeres do recipiente ou do observador de uma ação virtuosa, o prazer do fraco e os prazeres emotivos.

A afirmação de que Aristóteles nunca buscou fornecer um tratamento englobante do prazer nos dois pequenos ensaios que escreveu acerca desse assunto não coloca, no entanto, a questão filosoficamente mais importante. Deu-se ele conta de que nem o “prazer” nem a “dor” constituem um gênero unitário e que, portanto, qualquer tentativa de fornecer uma definição unificada de sua natureza estaria fadada ao fracasso? Aristóteles normalmente não é tímido em admitir uma pluralidade de significados para termos-chave. Por que então ele não trouxe a solução que empregou em outros contextos, ou seja, que “prazer é usado em muitos sentidos”, guardando o seu tipo favorito

de prazer como o “significado focal” dos outros: dos tipos secundários (cf. *Metafísica* IV.2.1003a32-b10)? Ora, tal solução seria altamente problemática: pressuporia que todos os prazeres relacionam-se com um tipo central, assim como todas as coisas saudáveis dependem da saúde como seu foco (preservar a saúde, indicar a saúde, causar um estado de saúde, etc.). Não parece existir tal relação entre o prazer como parte integral de uma atividade perfeita e os outros tipos que consistem na realização de um desejo, na restauração de um equilíbrio mental (ou físico) ou em um puro “sentir” dos prazeres sensoriais. Embora os diferentes tipos de prazer possam coexistir, eles não se relacionam uns com os outros do modo como Aristóteles entende ser o caso para o sentido focal.

Não podemos estar seguros em saber se Aristóteles estava plenamente consciente de que, no caso do prazer e da dor, o uso de seus nomes “genéricos” seja algo perigoso por sugerir uma unidade que simplesmente não existe. Se ele não se deu conta disso, então não está sozinho. Filósofos posteriores discutiram por séculos e realizaram tentativas para explicar o prazer e a dor e suas funções na vida humana. Embora muitos tenham percebido a necessidade de estabelecer diferenças, a afirmação geral que parece prevalecer até hoje é a de que sensações prazerosas ou desprazerosas, sentimentos, emoções, disposições e atividades devem ter algo em comum, pois são estados positivos ou negativos da alma.

CONCLUSÕES

Em virtude desses recuos e deficiências na discussão aristotélica do prazer e da dor, os leitores deste capítulo podem perguntar por que começamos indicando Aristóteles para o Prêmio Nobel de ética. A longa lista de pontos críticos não deve

obliterar a importância e a engenhosidade do tratamento aristotélico do prazer. É aconselhável, no entanto, adotar a prática dos membros do comitê do Nobel em Estocolmo e Oslo e especificar claramente a realização particular para a qual o prêmio é atribuído. Quais são essas especificações com relação ao tratamento aristotélico do prazer já deve estar bastante claro. O Prêmio Nobel em filosofia moral deve ser atribuído para sua defesa de que *certos* prazeres são partes integrais da vida humana, a qual encontra sua realização completa em atividades moral e intelectualmente válidas – e esse é, ao fim e ao cabo, o tipo central de prazer com o qual Aristóteles estava preocupado.

Alguém pode também levantar a questão de qual uso positivo *nós* podemos atualmente fazer dessa nobre ideia. Se falamos da validade do Prêmio Nobel, a realização deve ter uma importância duradoura e relevância para o nosso tempo. Há algum uso para a concepção aristotélica do prazer – além de *antídoto* para uma indevida austeridade luterana ou kantiana? Há, de fato, dois aspectos da noção aristotélica do prazer que apresentam interesse contemporâneo. O primeiro ponto indica que a sua teoria explica a necessidade de uma educação moral *emocional* apropriada: uma educação deve objetivar indivíduos com personalidades que experimentam prazer em atividades e atitudes corretas. Isso contribuiria para uma vida privada e pública mais pacífica. Quais padrões gerais devem existir para o certo e o errado deve permanecer aqui uma questão aberta. Trata-se de um problema altamente complexo que toda sociedade deve resolver por si mesma. O segundo ponto diz respeito a tão debatida *qualidade de vida*. E podemos aprender muito sobre isso com Aristóteles. Um importante tema a ser considerado na educação em qualquer nível é que os estudantes descubram e desenvolvam suas habilidades e

seus talentos naturais de modo a alcançar uma vida ativa satisfatória. Permanece uma questão controversa: a de saber por que a educação hoje em dia se concentra quase que exclusivamente em habilidades tecnológicas e dá tão pouca atenção para o ponto central da teoria aristotélica do bem e da vida digna de ser vivida – que ela deve ser uma vida de atividades satisfatórias. Incentivos próprios com relação a isso reduziram amplamente os problemas em sociedades prósperas que são marcadas por descontentamentos e ociosidade.

Além do aspecto pedagógico, há também um ponto filosófico que vale a pena ser considerado. A declaração de que Aristóteles é merecedor do prêmio não significa que ele tenha a última teoria sobre o prazer que envolva todos os seus tipos e variedades. Contudo, isso não diminui a importância de sua descoberta de que a moralidade não apenas é compatível com inclinações pessoais, mas também as pressupõe. Que nossas ações devam ser feitas com inclinação e não devido à inclinação é um *insight* que nunca deve abandonar o discurso moral. Isso teria poupado os filósofos de muitos desvios e debates desnecessários.

NOTAS

1. Aristóteles ainda faz bem aos ganhadores do Prêmio Nobel. O laureado físico e fisiologista Max Delbruck (1971) mereceu o seu prêmio por ter antecipado o DNA ao fazer a forma conter o plano e o programa de desenvolvimento de embriões.
2. Uma visão geral pode ser encontrada em Gosling e Taylor (1982).
3. Para uma apresentação geral das posições de Platão, ver Frede (1985, p. 151-180, esp. p. 151-160).
4. A presente tradução segue a de Ross, revisada por J. Urmson (apud Barnes, 1984).
5. Para um resumo dessa discussão, ver van Riel (2000, p. 52-58).
6. Seguindo aqui a observação de Gauthier e Jolif (1958-1959, II.2.842) de que *akme* não se aplica apenas aos jovens. Ver também van Riel (2000, p. 57).
7. Cf. Owen (1971-1972) sobre as críticas lançadas por filósofos analíticos.
8. Sobre isso, ver Rorty (1980, p. 272).
9. Para a distinção entre atividade e processo, ver Ackrill (1965).

REFERÊNCIAS

- Akrill, J.L. 1965: "Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis*". In R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, p. 121-141. London: Routledge and Kegan Paul.
- Annas, J. 1980: "Aristotle on Pleasure and Goodness". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 285-299. Berkeley, CA: University of California Press.
- Barnes, J. (ed.) 1984: *Complete Works of Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bostock, D. 2000: "Pleasure". In *Aristotle's Ethics*, p. 143-166. Oxford: Oxford University Press.
- Delbruck, M. 1971: "Aristotle-totle-totle". In J. Monod and E. Borek (eds.), *Of Microbes and Life*, p. 50-55. New York: Columbia University Press.
- Frede, D. 1985: "Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*", *Phronesis* 30: 151-180; reimpresso em G. Fine (ed.), *Plato 2*, p. 345-372. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- 1996: "Mixed Feelings in Aristotle's *Rhetoric*". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, p. 258-285. Berkeley, CA: University of California Press.
- 1997: *Platon Philebos*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.
- Gauthier, R.A. and Jolif, J.Y. 1958-9: *L'Ethique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*. Louvain: Nauwelarts (reimpresso em 2002).
- Gosling, J.C. and Taylor, C.C.W. 1982: *The Greeks on Pleasure*. Oxford, Oxford University Press.
- Gottlieb, P. 1993: "Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75: 31-46.
- Kant, I. 1991: "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose". In H. Reiss (ed.), *Kant*:

Political Writings, trad. H.B. Nisbet, 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Owen, G.E.L. 1971-1972: "Aristotelian Pleasures", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72: 135-152.

Rapp, C. 2002: *Aristoteles Rhetorik*, 2 vols. Berlin: Akademie Verlag.

Riel, G. van 2000: *Pleasures and Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Leiden: Brill.

Rorty, A.O. 1980: "Acrasia and Pleasure: *Nichomachean Ethics Book 7*". In A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 267-284. Berkeley, CA: University of California Press.

Urmson, J. 1967: "Aristotle on Pleasure". In J.M. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, p. 323-333. Garden City, NY: Anchor Books.

——— 1988: *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell.

13 A concepção nicomaqueia de *philia*

JENNIFER WHITING

NOTA PRELIMINAR

Os que traduzem Aristóteles concordam tão prontamente em verter *philia* por “amizade” e *philos* por “amigo” que é fácil deixar escapar duas dificuldades relacionadas a esse ponto. A primeira diz respeito a preservar as conexões etimológicas presentes no original; a segunda corresponde a encontrar termos que tenham aproximadamente as mesmas extensões e conotações dos termos gregos aos quais devem fazer justiça.

Philia é um substantivo abstrato derivado do verbo *to philein*, que significa “amar” ou “estimar” de um modo geral: pode-se amar ou estimar todo tipo de coisas, de uma garrafa de vinho ou um cachorro até a própria família e os amigos. Assim, poderíamos preservar a conexão etimológica traduzindo *philia* e seus cognatos por “amor” e seus cognatos. Isso, no entanto, sugere “amante” para *ho philon* (derivado do particípio ativo) e “amado” para *ho philoumenos* (derivado do particípio passivo), o que envolve alterações tanto na conotação quanto na extensão dos termos. Afinal, “amante” e “amado” têm conotações eróticas e tendem a referir estritamente os sujeitos e objetos do amor de tipo erótico.

Podemos tentar corrigir o problema reservando “amar” e seus cognatos para *to eran* e seus cognatos. Contudo, esbarramos imediatamente no problema de como traduzir *to philein*. “Ser amigo” é

estranho. De modo ainda mais importante: tal sugestão é fraca demais para capturar formas paradigmáticas de *philon*, como aquela dos pais em relação aos filhos. Precisamos de um verbo que cubra as formas fraca e forte de apego. Assim, proponho continuar usando o genérico “amar” para *to philein*.¹ Podemos, então, usar as formas “aquele que ama” e “aquele que é amado”, as quais não são tão marcadas por conotações eróticas, para *ho philon* e *ho philoumenos*, mantendo as formas mais eróticas “amante” e “amado” para as formas relevantes de *to eran*, que podemos traduzir por “amar eroticamente”. Isso parece apropriado, na medida em que Aristóteles trata *eros* como um tipo de *philia*.

Tal medida permitiria traduzir *philia* simplesmente por “amor”, preservando as conexões etimológicas entre *to philein* e o substantivo abstrato. Deveríamos, porém, empenhar tanto esforço em preservar essa conexão? Por duas razões, acredito que não. Em primeiro lugar, ao fim e ao cabo, devemos sacrificar a conexão para traduzir o adjetivo *philos* e o substantivo dele derivado: o adjetivo é melhor traduzido por “estimado”, ao passo que o substantivo (que é não direcional, referindo-se indiferentemente aos que amam e aos que são amados) é melhor traduzido por “amigo”. Em segundo lugar, “amizade” está tão arraigado nas traduções e na literatura secundária que seria contraproducente abandonar essa opção.

Por isso, mantereí “amizade” para *philia* e “amigo” para (o substantivo) *philos*, mas abandonarei a conexão etimológica usando “amar” (em vez de “ser amigo”) para *to philein*.

EUDAIMONISMO E EGOÍSMO RACIONAL

A *Ética Nicomaqueia* inicia com e é organizada em torno do que Vlastos (1991) denomina “o axioma eudaimonista”: a *eudaimonia* é o fim último da ação humana no sentido em que (a) ela nunca é escolhida com vistas a qualquer fim ulterior e (b) ela é aquilo com vistas ao que todas as ações deveriam ser (e, em certo sentido, são) realizadas.² Muitos comentadores leem isso como uma forma de egoísmo racional, de acordo com a qual cada agente deveria buscar primariamente a *sua própria eudaimonia*, construída mais ou menos amplamente, de forma a incluir a *eudaimonia* de pelo menos algumas “outras pessoas relevantes”. Tais comentadores às vezes encontram na concepção aristotélica de amigo como um “outro eu” um modo de explicar como a *eudaimonia* do agente acaba por *incluir* aquela dos demais: uma vez que o amigo do agente é seu outro eu, a *eudaimonia* do seu amigo é *parte* da sua *própria* e promover a *eudaimonia* do seu amigo é um *meio* de promover a sua *própria*. Alguns chegam a ler Aristóteles como se ele fizesse do amigo uma extensão literal do próprio eu. Irwin (1988), por exemplo, lê Aristóteles como tratando o caráter e as atividades do amigo como uma “extensão das próprias atividades”: a amizade é concebida como um modo de “autorrealização”.³

Contudo, é algo questionável que tais leituras honrem a insistência repetida de Aristóteles de que um amigo ama e busca beneficiar seu amigo com vistas ao próprio *amigo*. O egoísmo racional dá

primazia normativa – e não apenas explicativa – à *eudaimonia do agente*: amar e buscar o benefício do amigo com vistas a ele próprio é aceitável *porque* e unicamente *na medida em que* é um modo de amar e buscar o benefício de *si próprio*. Além disso, a *EN* não chega a especificar efetivamente a *eudaimonia* do próprio agente como o fim último de todas as suas ações: é compatível com a afirmação aristotélica de que um agente ao menos às vezes, talvez frequentemente, tome a *eudaimonia* de outros como um fim último com vistas ao qual ele age no sentido de buscar a *eudaimonia* dos seus amigos *simplesmente como tal* (e não como parte da sua própria *eudaimonia*).⁴

A concepção de *philia* de Aristóteles deve, sem dúvida, ser interpretada no âmbito de seu esquema eudaimonista. No entanto, não devemos admitir de imediato que o seu eudaimonismo seja uma forma de egoísmo racional, pois sua compreensão da *philia*, tomada sem essa suposição, pode contar *contra* as leituras egoístas racionais desse esquema. Não há, é claro, como escapar do círculo hermenêutico. Eu proponho, contudo, reverter a ordem usual, começando com a concepção de *philia* de Aristóteles para depois perguntar o que ela sugere (se é que de fato sugere algo) a respeito da natureza do seu eudaimonismo.

EN VIII.1: O CONTEXTO NICOMACHEIO E O PANO DE FUNDO PLATÔNICO

EN I caracteriza a *eudaimonia* como “uma atividade da alma de acordo com a virtude e, se há muitas virtudes, de acordo com a melhor e *teleiotaten*” (I.7.1098a16-18). Os comentadores estão notoriamente divididos a respeito de como interpretar tal frase. Alguns tomam *teleiotaten* como “mais alta” e entendem

que isso indique ou a atividade puramente contemplativa do intelecto teórico aparentemente defendida em *EN* X.7 ou a atividade caracteristicamente humana do intelecto prático e as virtudes a ele associadas (1177b24-1178a22). Outros tomam *teleiôtaten* como “completa” e entendem que isso refere uma atividade composta conforme à panóplia de virtudes práticas e teóricas que é tratada na *EN*. Não podemos resolver essa controvérsia aqui. O ponto é que *qualquer que seja* o caminho seguido pelo Livro X, Aristóteles parece compreender a *eudaimonia* humana segundo o modelo da divina: ele parece pensar que os indivíduos humanos – mesmo aqueles que vivem vidas primariamente políticas – são tanto mais *eudaimon* quanto mais suas atividades e vidas assemelhem-se àsquelas dos deuses. E ele entende que a autossuficiência seja um aspecto proeminente das atividades e vidas divinas.

Esse é o contexto no qual surgem os livros nicomaqueios sobre a *philia*. Eles precedem o retorno problemático do Livro X ao tópico da *eudaimonia* e iniciam com uma referência à explicação do Livro I da *eudaimonia* como algo autossuficiente no sentido em que “tomada por si mesma, ela torna a vida digna de escolha e carente de nada” (I.8.1098b14-15):

Após tais coisas, segue-se a discussão da *philia*. Com efeito, ela é um tipo de virtude ou algo que envolve virtude. Além disso, ela é das coisas mais necessárias à vida, pois, sem amigos, ninguém escolheria viver, mesmo tendo todos os outros bens. (VIII.1.1155a3-6)

EN VIII.1 cita várias *endoxa* – ou crenças comuns – em apoio a isso. A tese, no entanto, parece estar na voz do próprio Aristóteles: ele parece pensar que a vida sem amigos não é apenas incompleta, mas nem mesmo digna de escolha.

Isso, contudo, gera um impasse. Com efeito, a necessidade de amigos parece minar a autossuficiência do candidato a *eudaimon*. Quanto mais ele precise de amigos, tanto menos a sua vida (parece) poder aproximar-se à dos deuses. Quanto mais esteja a sua relação com os chamados amigos baseada nas *suas* necessidades, tanto menos a sua relação com eles (parece) qualificar-se como verdadeira amizade, a qual deve ser baseada no apreço pelo amigo, e não nas próprias necessidades. Logo, quanto mais autossuficiente é um agente, mais capaz ele será da verdadeira amizade. Porém, quanto mais autossuficiente ele é, mais difícil explicar porque ele terá (ou deveria ter) amigos.

Ao procurar resolver esses impasses, Aristóteles segue seu método “endóxico” padrão: ele procura uma concepção que resolva os impasses das crenças comuns, preservando-se dessas crenças tanto quanto possível. Sua estratégia é argumentar que crenças aparentemente opostas podem ser reconciliadas na medida em que cada uma é verdadeira em um sentido (ou em um conjunto de casos), mas não em outro (*EE* VII.2.1235b13-18). *EN* IX.8 fornece um exemplo clássico: ao distinguir dois tipos de amor-próprio, ele preserva as afirmações tanto dos que louvam o amor próprio quanto dos que o condenam.

EN VIII.1 elimina os impasses propostos por filósofos naturalistas – tais como se o semelhante é amigo do semelhante, ou se a amizade surge apenas entre contrários – como “não apropriados” à investigação de Aristóteles: eles são, como ele explica em *EE* VII.1.1235a30, “excessivamente universais”. Todavia, VIII.1 admite variantes especificamente humanas, envolvendo caracteres humanos e emoções: notadamente se (como alguns pensam) apenas pessoas *boas* podem ser amigas (uma vez que a amizade requer que confiemos em nossos amigos de um

modo que não podemos confiar nos que são maus), ou se (como muitos pensam) pessoas de *qualquer* tipo podem ser amigas de pessoas de *qualquer* tipo (1155b9-13). Esses impasses podem ser rastreados até o *Lísis* de Platão, que provê o pano de fundo imediato e indispensável à discussão de Aristóteles. Em 215a-b, Sócrates leva Lísis a concordar que o bom agente é suficiente e que quem é suficiente não *carecerá de nada* e, por conseguinte, não terá apreço por (*agapeîn*) nem amará (*phileîn*) coisa alguma. Como, então, indagam-se eles, podem bons agentes estimar uns aos outros?

A concepção de Aristóteles a respeito do verdadeiro amigo como um “outro eu” é em larga medida uma resposta a essa questão – uma resposta para a qual aponta o próprio Sócrates ao fim do *Lísis*, em que distingue o que é *oikeion* (em linhas gerais, “apropriado”) a uma pessoa do que é meramente *como ela* e sugere que o bom pode ser *oikeion* a *todos* (222b-c). Sócrates aqui esboça um tipo de amor que nem está baseado na necessidade nem constitui uma função do modo como seu *sujeito* é – um tipo de amor motivado não por alguma deficiência em seu sujeito ou por mero gosto, mas por alguma qualidade positiva em seu *objeto*. E ele apontou (em 216c) para a qualidade relevante: *to kalon* (aqui traduzido por “belo”). Aristóteles usa o mesmo termo para caracterizar o fim com vistas ao qual o agente virtuoso age (em cujo contexto *to kalon* tende a ser traduzido por “nobre” ou “belo”).

EN VIII.2: A CONCEPÇÃO PRELIMINAR DE ARISTÓTELES

Aristóteles começa, seguindo a pista de Sócrates, com uma discussão a respeito do *objeto* ou “do que é amável” (*to phileton*). Isso tem conotações normativas, referindo-se ao que as pessoas *tendem* a

amar porque consideram *digno* de amor. Aristóteles reconhece três objetos desse tipo: o que é bom (*agathon*), o que é prazeroso e o que é útil (VIII.2.1155b18-19). Estes correspondem quase com certeza aos três objetos de escolha listados em II.3.1104b30-31: o belo (*to kalon*), o prazeroso e o vantajoso, pois é provável, como sugere Broadie, que Aristóteles evite usar *to kalon* aqui para impedir que ele seja mal compreendido como se referindo simplesmente à beleza física (Broadie e Rowe, 2002, p. 408). Associar o bom aqui mencionado a *to kalon* é especialmente razoável, dadas as três formas correspondentes de amizade que Aristóteles discute: aquelas baseadas na virtude (para as quais *to kalon* é fundamental), aquelas baseadas no prazer e aquelas baseadas na utilidade.

Aristóteles imediatamente acrescenta que as coisas são úteis porque algum bem ou algum prazer existe através delas, de modo que, em último caso, apenas o bem e o prazer são amáveis “como fins” (VIII.2.1155b19-21). Convém notar que Aristóteles associa o que é prazeroso ao que é bom e opõe *ambos* ao que é útil. Os comentadores tendem a falar como se ele associasse a amizade pelo prazer primeiramente à amizade pela utilidade e tomasse essas duas em conjunto como se fossem uniformemente opostas à amizade pelo caráter. Contudo, há evidências aqui (e em outros locais) mostrando que Aristóteles associa as amizades pelo prazer mais estreitamente às amizades pelo caráter do que àquelas baseadas na utilidade.⁵

Aristóteles pergunta, em seguida, se as pessoas amam o que é (simplesmente) bom ou o que é bom *para elas* e se amam o que é (simplesmente) prazeroso ou o que é prazeroso *para elas*, já que tais coisas nem sempre correspondem umas às outras (1155b21-3). Como explicado na *EE*, elas correspondem no caso dos

sujeitos apropriadamente constituídos: o que é simplesmente (*haplos*) bom é o que é bom *para* um corpo saudável ou uma alma bem-ordenada, mas algumas coisas (como drogas e cirurgias) são boas *para* um sujeito apenas devido às peculiaridades da sua constituição. Aristóteles propõe uma distinção semelhante entre o que é prazeroso *haplos* e, assim, prazeroso *a* um corpo ou uma alma madura e sem defeitos e o que é prazeroso *apenas* a um corpo ou a uma alma imatura ou defeituosa de algum outro modo (*EE* VII.2.1235b30-1236a7).

A explicação *eudêmia* não separa a distinção entre o que é bom *haplos* e o que é bom *para* alguém tão claramente quanto poderia da distinção entre o que é *realmente* bom e o que é *aparentemente* bom. A explicação nicomaqueia, por sua vez, torna claro que há duas distinções, pois ela contrasta explicitamente o que é *realmente* bom para si próprio com o que é *aparentemente* bom para si próprio (VIII.2.1155b25-6). Notemos que o contraste aqui não é aquele entre o que é *realmente* bom para si e o que é *apenas aparentemente* bom para si. Com efeito, o que é *realmente* bom para si pode também (e idealmente deveria) *parecer* a si próprio como tal.

Aristóteles reconhece que um sujeito apenas pode buscar o que é bom buscando o que lhe *parece* bom e que isso se aplica igualmente ao que é bom *haplos* e ao que é bom *para* ele. Ele pensa (seguindo *Górgias*, 466b-468e) que aqueles que buscam o que parece bom *porque* parece bom estão, em última análise, buscando o que é realmente bom, mesmo que (em virtude de aparências imperfeitas) estejam enganados a respeito do que é realmente bom. O seu ponto de vista é de que as pessoas não apenas *tendem* a buscar o que é (realmente) bom para si próprias, mas que também *deveriam* fazê-lo: ele diz em V.1.1129b5-6 que elas deveriam *escolher* as coisas que, dadas as suas circunstân-

cias efetivas, *são* boas para si, *rezando*, ao mesmo tempo, para que as coisas que são *haplos* boas *sejam* boas para si. Esse ideal desempenha um papel importante na concepção aristotélica da *philia*: amigos verdadeiros são bons *haplos* e são bons *uns para os outros* (VIII.3.1156b12-13).

Estando essas distinções bem-assentadas, Aristóteles produz a seguinte concepção preliminar: a *philia* requer (a) amor ou afeição recíproca (*antiphilesis*); (b) o desejo de cada uma das partes pelo bem do outro com vistas *ao outro* e (c) mútua ciência desse desejar o bem recíproco (VIII.2.1155b27-1156a3). (a) e (b) excluem a amizade com objetos inanimados. Mesmo que uma garrafa de vinho me seja *philon* (isto é, estimada) porque eu lhe tenho afeição, ela não retribui essa minha afeição. Mesmo que eu deseje o seu bem, eu não o desejo com vistas *a ela*; eu desejo que ela seja preservada de modo que eu possa usufruí-la (ou talvez vendê-la). Contudo, mesmo o desejar o bem recíproco com vistas *ao outro* é *insuficiente* para a *philia*: cada uma das partes deve estar *ciente* do desejar o bem por parte do outro (1155b34-1156a5). A importância desse estar ciente será esclarecida mais adiante.

Vale notar que, quando Aristóteles explica a condição (b), parece estar relatando como o termo *eunoia* é *usualmente empregado*: ele diz que aqueles que desejam bem aos outros com vistas aos outros são *considerados* de boa vontade (*eunoia*) em relação aos outros quando esse desejar não é retribuído pelo outro; a *philia*, por sua vez, é *considerada* uma *eunoia* recíproca (1155b31-4). A concepção de *eunoia* que é própria de Aristóteles (apresentada em IX.5) é mais restrita: ele afirma que a *eunoia* “geralmente surge em razão da virtude ou de uma certa decência” (1167a18-20) e parece restringir a *eunoia* a amizades baseadas na virtude (1167a14-17). Alguns comentadores

(como Irwin) entendem que essa última restrição sugere que não há querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro genuíno em amizades baseadas no prazer ou na utilidade.⁶

Todavia, isso não ocorre se, como eu sugeri, Aristóteles começa, na fase endóxica de sua discussão, com o uso comum (de acordo com o qual a *eunoia* é simplesmente querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro *independentemente de como desejar tenha surgido*) e depois passa à sua própria compreensão positiva do que ele acredita ser o uso mais apropriado (de acordo com o qual a *eunoia* é tal desejar *quando surge em razão de as partes terem reconhecido alguma decência ou virtude umas nas outras*). Nesse caso, pode ser que Aristóteles entenda que é apenas a *eunoia* em sentido próprio e não querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro o que falta às amizades baseadas no prazer e na utilidade. Se (como eu argumento adiante no próximo item) apenas o querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro e não a *eunoia* em sentido próprio é necessário à *philia*, então amizades baseadas no prazer e na utilidade ainda podem (como Cooper insiste) passar no teste.

EN VIII.3-4: TRÊS FORMAS DE PHILIA?

Os dois capítulos seguintes sugerem que Aristóteles toma ao menos alguns relacionamentos baseados no prazer e na utilidade como amizades genuínas. Com efeito, VIII.3 descreve as três formas de *philia*, enquanto VIII.4 defende a prática de atribuir tal denominação às duas formas mais baixas de *philia*. No entanto, VIII.4 tende a ser mal compreendido: por deixarem escapar uma distinção-chave, os comentaristas leem a defesa que Aristóteles faz dessa prática como sendo mais concessiva do que eu acredito ter sido sua intenção.

Notemos, em primeiro lugar, com quanta veemência a *EE* rejeita a restrição da *philia* à amizade pelo caráter. Após argumentar que as várias formas de *philia* são assim chamadas em relação a alguma forma primária, Aristóteles objeta aos que restringirão a *philia* à sua forma primária:

Por tomarem o universal como primeiro, também o primeiro eles tomam como universal. Isso, porém, é falso. Desse modo, eles não são capazes de admitir todos os fenômenos. Como uma explicação não se ajusta [a todas as formas], eles negam que as outras sejam amizades. Contudo, elas o são, apenas não de modo similar [em cada caso]. Quando a primeira não se ajusta [a um caso], essas pessoas dizem que as outras não são amizades porque pensam que uma explicação deve ser universal se for primeira.⁷ Mas há muitas formas [*eide*] de amizade (...) de fato, já distinguimos três, uma *dia* virtude, uma *dia* utilidade e uma *dia* prazer. (VII.2.1236a23-32).⁸

A *EN* é no mínimo superficialmente similar à *EE* nesse ponto: ela fala das formas menores de *philia* como sendo assim chamadas em razão da sua similaridade com a forma primária. Desse modo, precisamos de uma evidência cabal para encontrar a alegada restrição na *EN*.

Podemos avaliar melhor a defesa nico-maqueia começando por VIII.3.1156b17-21:

É razoável que tal *philia* [amizade pelo caráter] seja duradoura. De fato, ela contém em si todas as coisas que deveriam pertencer [*dei huparchein*] aos amigos.⁹ Toda *philia* existe *dia* [o que é] bom ou *dia* prazer, ou *haplos* ou para quem ama, e é [*philia*] em virtude de alguma similaridade [à amizade pelo caráter].

A defesa culmina em VIII.4.1157a20-33:

[A] Apenas a *philia* das boas pessoas é imune à calúnia. Com efeito, não é fácil confiar em alguém que não tenha sido testado pela própria pessoa por um longo tempo. O confiar, no entanto, é própria de tais pessoas [isto é, das boas pessoas], assim como jamais cometer injustiça uns contra os outros e tudo o mais que se considere digno da verdadeira amizade. [B] E nada impede que *tais coisas* venham a ser nas outras [formas]. Uma vez que as pessoas aplicam o termo “amigos” aos que [são amigos] *dia* o que é útil (...) e aos que se apreciam mutuamente *dia* prazer (...) deveríamos presumivelmente dizer que tais pessoas são amigas e que há várias formas de amizade; primeiramente e no sentido determinante, a amizade das pessoas boas na medida em que são boas e as [formas] restantes de acordo com a sua similaridade [a essa].

A maior parte das traduções em língua inglesa toma a expressão “tais coisas” que está em itálico como referindo ao tipo de “desconfiança” (Irwin), “calúnia” (Rowe) ou “males” (Ross) que Aristóteles acabou de dizer que surgem nas outras formas de *philia*. Em sua leitura, a frase que começa com “nada impede” resume as razões *contrárias* à aceitação das outras como formas genuínas de *philia*. Elas, então, leem o resto de (B) como dizendo que deveríamos, *ainda assim*, continuar a chamar de *philia* as outras formas.

Contudo, deveria estar claro a partir de (A) que essa *não pode* ser a leitura correta. “Tais coisas” evidentemente refere-se a “confiar (...) e (...) jamais cometer injustiça (...) e *tudo o mais que se considere digno da verdadeira amizade*”. O ponto de Aristóteles é que, mesmo que tais coisas nem sempre pertençam *de fato* a amizades baseadas no prazer ou na utilidade, nada impede que tais coisas *às vezes* pertençam (mesmo que apenas por acidente) a essas amizades. A frase que começa com “nada impede (...)” é mais bem-lida como forne-

cendo um argumento para essa conclusão ostensiva (isto é, que há várias formas de amizade) do que como introduzindo um obstáculo a ela.

Além disso, “tudo o mais que se considere digno [*axioutai*] da verdadeira amizade” parece referir a duas ocorrências prévias de “coisas que deveriam pertencer aos amigos” – uma (citada antes) e outra na frase de abertura de VIII.4. Isso sugere que “as coisas que deveriam pertencer aos amigos” não se referem a condições constitutivas da *philia* (tais como querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro), mas a características que se entende fluírem das condições constitutivas (características como a durabilidade, a confiança e o fato de não cometer injustiça uns contra os outros). A tradução de Irwin (1999) obscurece esse ponto ao verter o *dei* (em *dei huparchein*) por “deve”, em vez de “deveria”, fazendo parecer que Aristóteles queira referir-se às condições necessárias da *philia*, e não – como efetivamente *requer* o seu argumento – às características que deveriam idealmente pertencer aos amigos, mas nem sempre pertencem. Isso faz o argumento de Aristóteles parecer mais concessivo do que eu penso ser.

Aristóteles *não* está dizendo (o que parece ser apenas marginalmente coerente) que, a despeito da desconfiança e das demais coisas que são endêmicas aos relacionamentos baseados no prazer e na utilidade e a despeito do fracasso delas em exhibir as características que *devem* pertencer aos amigos, deveríamos, *ainda assim*, persistir em chamar tais relacionamentos de formas de *philia* porque é assim que as pessoas de fato falam. Ele está, ao contrário, *defendendo* a prática de falar desse modo, argumentando não apenas que alguns relacionamentos desse tipo apresentam as características definitórias da *philia* (tais como desejar o bem com vistas ao outro de modo recíproco e com ciência mútua), mas também que nada impede

que aqueles que realmente apresentam as características definitórias por vezes apresentem (ao menos em alguma medida) outras características (como durabilidade) que deveriam idealmente pertencer às amizades, mas nem sempre pertencem. O seu ponto é que essas outras características pertencem a amigos baseados *eles próprios* no caráter, ao passo que elas pertencem *apenas* (e se tanto) *acidentalmente* aos relacionamentos baseados no prazer ou na utilidade.

EN IX.4-6: TA PHILIKA VERSUS CARACTERÍSTICAS DEFINITÓRIAS DA PHILIA

Há evidências em EN IX.4-6 de que Aristóteles distingue as características definitórias de *philia* de outras características suas precisamente do modo como é requerido pela minha interpretação. EN IX.4 começa assim: “*Ta philika* em relação ao vizinho *e* às características pelas quais as amizades [*philiai*] são definidas parecem ser derivadas das características da relação de alguém consigo próprio” (1166a1-2).¹⁰ Aristóteles, então, apresenta uma lista de várias características pelas quais se considera que a *philia* é definida:

1. Desejar e fazer o bem ou os bens aparentes com vistas ao outro.
2. Desejar que o outro exista e que exista com vistas a si (que é o que as mães e os amigos que se desentenderam experimentam).
3. Passar o tempo juntos e escolher as mesmas coisas.
4. Experimentar dor e prazer em conjunto com o próprio amigo (o que acontece sobretudo no caso das mães).

Não há menção explícita de *eunoia* aqui nem no restante da comparação de IX.4 da amizade com o amor-próprio

(em sentido estrito). A *eunoia* reaparece como tal no início de IX.5, que é dedicado a ela e começa assim: “a *eunoia* é semelhante a [algo] *philikon*”. E IX.6, que é dedicado à semelhança entre mentes (*homonoia*), começa-se precisamente do mesmo modo: “a *homonoia* parece ser *philikon*”. Após a discussão acerca das características definitórias em IX.4, IX.5 e 6 parecem estar passando ao exame de *ta philika*.

EN VIII.6 contém uma indicação (aqui exposta) a respeito de como Aristóteles pode distinguir *ta philika* das características definitórias. Ele está falando a respeito de coisas como bom temperamento e fruição mútua da companhia, as quais diz serem “em maior grau *philika* e produtivas [*poetika*] da *philia*” (1158a2-4). Assim, *ta philika* pode, às vezes, referir-se a coisas na medida em que são produtivas de *philia*. Isso não impede que tal expressão às vezes refira-se a coisas características ou mesmo constitutivas da *philia*. No entanto, parece que, na atribuição da denominação *ta philika* a coisas, a ênfase esteja no fato de que elas são produtivas da *philia*. Isso é exposto em IX.5.1167a2-3, onde Aristóteles diz que a *eunoia* é uma fonte (*arche*) de *philia*, assim como o prazer ocasionado pela visão é uma fonte de *eros*.

Se Aristóteles compreende a *eunoia* em sentido próprio como sendo um dos *ta philika*, e não como uma das características definitórias, então não se seguiria de qualquer restrição da *eunoia* em sentido próprio à amizade pelo caráter que as formas menores não exibem alguma das características definitórias: elas ainda podem contar como formas de *philia* se incluem mútuo querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro (em conjunto com quaisquer outras características requeridas para que algo conte como *philia*). Então, precisamos perguntar: quais exatamente são as características definitórias? Em que

medida, se em alguma, essas características estão presentes nas formas menores?

Veremos adiante que (3) e (4) desempenham papéis importantes na compreensão de Aristóteles do amigo pelo caráter como um “outro eu”. No entanto, a questão a respeito de qual dentre (2)-(4) ele considera ser uma característica definitiva deve estar subordinada à questão a respeito da medida em que acredita que (1) seja satisfeito nas amizades baseadas no prazer e na utilidade, pois claramente toma (1) como sendo uma característica definitiva.

DIGRESSÃO A RESPEITO DE *DIA*: SENTIDO CAUSAL EFICIENTE, CAUSAL FINAL OU AMBOS?

Grande parte da disputa relativa a se as amizades baseadas na utilidade e no prazer satisfazem (1) concentrou-se na questão a respeito de como entender a preposição *dia* nas falas de Aristóteles acerca da amizade *dia* virtude, prazer e utilidade. Isso poderia fazer referência simplesmente àquilo que faz com que as partes tenham atitudes relevantes entre elas em um sentido causal *eficiente*. Ou poderia fazer referência à causa *final*, ou seja, ao fim ou propósito com vistas ao qual o seu relacionamento existe. Ou poderia fazer referência a ambos. Irwin (1999, p. 274) argumenta que *dia* expressa tanto a relação causal eficiente quanto a causal final. Em sua interpretação, os que amam *dia* prazer (ou *dia* utilidade) amam uns aos outros não apenas como resultado do prazer (ou utilidade) que cada um *recebeu* do outro, mas também com vistas ao prazer (ou utilidade) que cada um *espera receber* do outro.

Cooper (1999) argumenta, contra isso, que *dia* é primariamente causal (no sentido eficiente) e que é “ao menos tão

retrospectivo quanto prospectivo”. Ele entende que Aristóteles esteja

fazendo a afirmação de natureza psicológica segundo a qual os que apreciaram a companhia uns dos outros ou se beneficiaram mutuamente da sua associação comum terão, como resultado dos benefícios ou prazeres que receberam, a tendência a desejar o bem da outra pessoa e estarão dispostos a agir no seu interesse, independentemente de considerações a respeito do seu *próprio* bem-estar ou prazer. (Cooper, 1999, p. 323)

Cooper diz que é “compatível” com isso que cada uma das partes *espere* que a amizade produza prazer (ou utilidade) para si próprio. O prazer (ou utilidade), no entanto, é “a causa e não o objetivo de desejar o bem” (1999, p. 324).

Como veremos adiante, o próprio Aristóteles entende que a sua concepção de *philia* fundamenta-se no tipo de tendências psicológicas nas quais se baseia a interpretação de Cooper. Desse modo, é plausível ler Aristóteles como afirmando que as pessoas tendem, por uma questão de fato psicológica, a gostar daqueles que consideram agradáveis ou daqueles que lhes foram úteis e que as pessoas tendem, por uma questão de fato psicológica, a desejar o bem àqueles de quem gostam e a fazê-lo com vistas a estes últimos (e não a si próprias). Todavia, não podemos ler Aristóteles desse modo se devemos entender sua fala sobre a amizade *dia* prazer (ou *dia* utilidade) como expressando relações causais finais (assim como eficientes).

Irwin (1999, p. 274) cita duas passagens que ele entende “associar ‘*dia*’ claramente à causa final”. A sua tradução da segunda (X.2.1172b21) claramente associa as duas: “O que é mais digno de escolha é o que escolhemos não por causa de (ou com vistas a) algo distinto”. Ao su-

gerir que “com vistas a” explica “por causa de”, Irwin ignora a clara estrutura “nem...nem” da frase de Aristóteles, a qual (traduzida de modo não tendencioso) corresponde ao seguinte: “o que é mais digno de escolha é o que não escolhemos *nem* em razão de algo distinto *nem* com vistas a algo distinto [*me di'heteron med'heterou charin*]”. Adequadamente traduzida, essa frase conta mais contra do que a favor da associação de *dia* com a causa final.

Isso é precisamente o que deveríamos esperar, dada a proeminência do *Lísis* como pano de fundo. Sócrates distingue claramente aquele *dia* no qual (ou em razão do qual) *A* é amigo de *B* daquele *heneka* no qual (ou com vistas ao qual) *A* é amigo de *B*: é *dia* algo ruim (a doença), mas *heneka* algo bom (a saúde) que a pessoa doente ame o médico ou seja amiga dele (217-19). Sócrates *rejeita* explicitamente a ideia segundo a qual deveríamos equacionar amar *B heneka* algum bem com amar *B dia* algum mal: ele argumenta que, mesmo se todas as coisas ruins *dia* nas quais *A* é amigo de *B* fossem abolidas, *A* poderia ainda ser amigo de *B heneka* algum bem (220c-d). Aristóteles poderia, é claro, rejeitar a distinção socrática. Nesse caso, porém, esperaríamos que ele chamasse a atenção (como faz em outras ocasiões) sobre a sua discordância com Sócrates.

O caso de Irwin depende principalmente de VIII.3.1156a31. Contudo, quando lido no contexto, fornece, quando muito, um apoio fraco:

A philia dos jovens parece ser *di'hedonen*. Com efeito, eles vivem conforme à sua paixão e buscam, acima de tudo, o que lhes é prazeroso e o que está presente [*to paron*]. Uma vez que estão em uma idade volátil, o seu prazer é diferente [em momentos diferentes]. Desse modo, tornam-se amigos rapidamente e deixam de sê-lo [rapidamente]. (1156a31-5)

Isso é compatível com a interpretação de Cooper: como os jovens tendem a buscar o que é prazeroso, eles podem (por uma questão de fato psicológica) tender a desejar e fazer o bem àqueles que consideram agradáveis e podem fazê-lo ao menos tanto com vistas àqueles que consideram agradáveis quanto com vistas a si próprios (ainda que possam fazê-lo apenas enquanto persistam em considerar o outro agradável). Aristóteles pode estar simplesmente mencionando a tendência comum dos jovens de fazer todo tipo de loucuras para os amigos sem muita consideração a respeito dos *próprios* interesses. Esse, de fato, parece ser o ponto da sua referência a “o que está presente”: os jovens agem de acordo com as suas paixões presentes sem considerar os próprios interesses futuros (incluindo as suas paixões futuras). É por isso que, como Aristóteles explica na *Retórica* II.12-13, é muito mais fácil aproveitar-se dos jovens do que dos velhos, que tendem a ser tão zelosos dos próprios interesses que nem mesmo apreciam a companhia uns dos outros. Esses capítulos opõem explicitamente o tipo de atenção calculante sobre a vantagem própria que Aristóteles entende ser característica da velhice ao tipo de atitude não calculante que ele entende ser característica da juventude. Além disso, eles associam explicitamente esta última à preferência pelo que é *kalon* em lugar do que é vantajoso.

Notemos que, mesmo que aceitemos a associação de Irwin de *dia* com a causa final, a *Política* I.2 mostra que não podemos passar imediatamente da afirmação segundo a qual um relacionamento *surge* com vistas a algum fim para a conclusão segundo a qual o relacionamento *continua a existir* com vistas àquele fim. Depois de explicar que homem e mulher formam casais para produzir a prole e que as famílias resultantes (*oikoi*, que existem

para servir às necessidade diárias) formam vilarejos com vistas a satisfazer outras necessidades (que não as meramente diárias) e que vilarejos conjugam-se para formar a *polis*, Aristóteles diz que a *polis* é a primeira comunidade que é virtualmente autossuficiente e que “ela surge com vistas ao viver, mas existe com vistas ao viver bem” (I.2.1252b29-30). Também reconhece explicitamente que alguns desses fenômenos ocorrem no caso da *philia*: algumas amizades que surgem com vistas ao prazer mais tarde existem na ausência do tipo relevante de prazer se, a partir da associação dos amigos uns com os outros, eles passaram a gostar cada um do caráter do outro (EN VIII.4.1157a10-12).

Ainda assim, a afirmação de Aristóteles de que as amizades baseadas no prazer e na utilidade tendem a desaparecer quando as partes deixam de achar que são prazerosas ou úteis umas às outras parece dar apoio à interpretação geral de Irwin. Mesmo que, como resultado do prazer ou da utilidade que recebi de meu amigo, eu deseje o bem a ele e busque ocasião após ocasião beneficiá-lo *sem* ter em vista o meu próprio prazer ou utilidade, o fato de que eu não continuaria a fazê-lo se deixasse de esperar prazer ou utilidade do relacionamento parece ser uma boa razão para dizer que o meu objetivo primário é o meu prazer ou a minha utilidade. O próprio Aristóteles parece concordar com isso quando diz que os que amam em razão do que é útil ou prazeroso amam uns aos outros não “em si mesmos” (*kath’hautous*) – nem “por serem pessoas de um certo tipo” (*to[i] poious tinas einai*) ou “na medida em que cada um é quem ele é” (*he[i] estin hosper estin*) –, mas na medida em que o outro é prazeroso ou útil a eles próprios (VIII.3.1156a10-16).

Mas *por que* Aristóteles introduz a linguagem técnica que ele usa tipicamente para caracterizar a distinção entre a essência de algo e seus acidentes? Por que

ele não diz simplesmente que aqueles que amam em razão da utilidade (ou prazer) amam apenas a si próprios e não o outro – e ponto final? Um modo (que eu acredito ser bom) de explicar isso é tomá-lo como reconhecendo que os que são amigos em razão do prazer ou da utilidade *de fato* desejam o bem uns dos outros com vistas *ao outro* e, desse modo, satisfazem a condição mais importante para serem amigos, disso resultando que ele precisa explicar o que é *especial* acerca do tipo de querer-bem-ao-outro-com-vistas-ao-outro que encontramos na amizade pelo caráter. Ele apela para a ideia de que *esse* desejo é baseado em algo essencial a quem o *outro* é, e não simplesmente em suas características accidentais que podem mudar com o tempo, incluindo as relações com o outro baseadas nas demandas ou nos gostos contingentes do próprio agente. Ao concentrar-se nas características essenciais do objeto, Aristóteles minimiza o papel desempenhado pelos gostos e demandas meramente accidentais do agente como coisas *dia* pelas quais pode passar a apreciar o outro e, assim, desejar o seu bem com vistas a *ele*. Contudo, nos casos em que das características accidentais das partes resulta que cada um passa a gostar do outro e desejar o bem do outro com vistas a ele, Aristóteles parece admitir que (1) é satisfeito, mesmo que de forma accidental e apenas temporariamente: é por isso que tais casos não apresentam todas as características (como a durabilidade) que deveriam idealmente pertencer aos amigos.

EN IX.7 (VIII.8 E 12):

BENFEITORES, POETAS E PAIS

Agora começamos a ver qual é, na concepção de Aristóteles, o papel desempenhado por fatos (em sentido psicológico) acerca dos quais as pessoas tendem

a amar e apreciar. Aristóteles faz um uso proeminente desses fatos em IX.7, em que procura explicar por que os benfeitores parecem amar seus beneficiários mais do que os seus beneficiários os amam. As pessoas consideram isso intrigante, porque esperam que os beneficiários, em razão dos benefícios deles recebidos, amem os seus benfeitores *mais* do que os benfeitores os amam. Aristóteles rejeita a tentativa comum de explicar isso pela comparação de benfeitores com credores e beneficiários com devedores, seguida da afirmação segundo a qual os devedores desejam que seus credores não existam, ao passo que os credores efetivamente desejam a preservação de seus devedores. Ele nega que os benfeitores assemelhem-se aos credores, que desejam que seus devedores sejam preservados com vistas a (*heneka*) recuperar o que é devido a eles próprios, deixando de satisfazer (2): os benfeitores geralmente amam e apreciam (*philousi kai agaposi*) aqueles a quem beneficiaram, mesmo que estes não lhes sejam absolutamente úteis nem pareçam poder tornar-se assim mais tarde (IX.7.1167b28-33). A explicação verdadeira, diz ele, parece ser “mais natural”:

Isso é precisamente o que ocorre no caso dos artistas. Com efeito, todo [artista] ama e aprecia a própria obra [*to oikeion ergon*] mais do que ele seria apreciado pela obra se esta viesse a ser animada. Isso talvez aconteça especialmente no caso dos poetas, pois eles apreciam excessivamente os próprios poemas [*ta oikeia poiemata*], gostando deles como se fossem filhos. O caso dos benfeitores parece ser semelhante a esse. Com efeito, o beneficiário é a sua obra, e eles a apreciam mais do que a obra aprecia aquele que a produziu. A explicação disso é que o ser é digno de escolha e amável para todos e existimos em [nossa] atividade, pois viver é agir e, na atividade, o produtor é, em certo sentido, a [própria] obra; de fato, ele gosta da obra porque [gosta]

também do [seu próprio] ser. E isso é natural. (IX.7.1167b33-1168a8)

Essa explicação apela para a natureza humana: para fatos (em sentido psicológico) acerca do que as pessoas tendem a amar e apreciar, e não (como a explicação que Aristóteles procura suplantar) para os motivos específicos de tipos particulares de agentes.

Aristóteles menciona diversos outros fatos desse tipo: para o benfeitor as atividades do beneficiário são *kalon*, mas para o beneficiário elas são meramente vantajosas, o que é menos prazeroso e amável do que o que é *kalon* (IX.7.1168a9-12); todos gostam mais das coisas que surgem como resultado do seu próprio esforço, o que explica por que os que ganharam o próprio dinheiro gostam mais dele do que os que o herdaram (a21-3). Esses pontos têm pouco a ver com os fins com vistas aos quais agem os indivíduos particulares: as pessoas *apenas* tendem *de fato* a considerar o que é *kalon* mais prazeroso e mais amável do que o que é meramente vantajoso e elas *apenas* tendem *de fato* a gostar mais das coisas que surgiram como resultado do próprio esforço do que das coisas que não surgiram desse modo. Além disso, o apelo de Aristóteles ao que é *kalon* pode indicar a *falta* de qualquer motivo ulterior: ele rotineiramente associa a escolha de ações virtuosas *por si mesmas* pelo agente virtuoso com a ação com vistas a *to kalon*.

O capítulo conclui: “Parece que não há esforço em receber um benefício, ao passo que fazer um benefício inclui trabalho. Em razão dessas coisas, as mães amam mais os filhos [*philoteknoterai*] [do que os pais]. A gênese inclui mais esforço da parte delas e elas sabem melhor [do que os pais] que os filhos vêm delas próprias” (1168a23-7). Isso deve ser comparado com duas outras passagens nas quais o amor materno é mencionado como pa-

radigmático. A primeira está em VIII.8: após haver argumentado que ser amado é melhor do que ser honrado porque ser amado é apreciado por si mesmo de um modo que ser honrado não é, Aristóteles afirma que a *philia* consiste ainda mais em amar do que em ser amado. Ele menciona como evidência o fato de que algumas mães entregam seus próprios filhos para serem criados por outros e, então, amam seus filhos sem buscar serem amadas em troca (se não podem ter ambos), bastando a elas ver que os filhos passam bem (1159a16-34).

A segunda passagem aparece em VIII.12:

Os pais gostam de seus filhos como de algo que é deles próprios [*hos heautonti onta*] e os filhos [gostam] de seus pais como sendo [eles próprios] algo deles [ou seja, dos pais]. Os pais, no entanto, conhecem as coisas que surgem deles próprios mais do que a sua prole sabe ter surgido deles [ou seja, dos pais] e o que está na origem tem mais familiaridade com [*sunokeiotai*] o gerado do que o que está surgindo tem com seu produtor. Com efeito, o que vem de si próprio é *oikeion* àquele a partir do qual ele veio (...) mas aquele a partir do qual [o último surge] não é de modo algum [*oikeion*] a ele ou é em menor medida. E [esses fenômenos] variam com a extensão de tempo [envolvida]. Os [pais] gostam [dos seus filhos] imediatamente quando estes vêm a ser, ao passo que os filhos [gostam dos] seus pais apenas após algum tempo, quando adquiriram compreensão [*sunesis*]¹¹ ou percepção. Disso resulta claro por que as mães amam [seus filhos] mais [do que seus filhos as amam].¹² Os pais, portanto, amam seus filhos como a si próprios [*hos heautous*] (pois os que surgem deles são como outros deles próprios [*hoion heteron autoi*], mas separados [deles]). (1161b18-19)

Notemos aqui o papel desempenhado não apenas pelo que é *oikeion* a um

sujeito, mas também pelo *reconhecimento* que o sujeito tem disso como tal: espera-se que isso ajude a explicar o tipo de afeição que as pessoas tendem a ter por uma questão de fato. Observe-se especialmente a minha tradução de *sunokeiotai* como “ter familiaridade com”. Em Ross (1980), há “apegado a”, que é bom na medida em que sugere algum tipo de vínculo emocional; em Irwin (1999), há “entende (...) como sendo mais seu”, que não é tão bom porque sugere algo primariamente cognitivo. Eu prefiro “ter familiaridade com” porque preserva as conexões etimológicas com *sun-* (cujo significado é “com”) e *oikos* (cujo referente focal é a família) e porque preserva os aspectos cognitivo e afetivo: essa expressão sugere não apenas o reconhecimento *que* algo é *oikeion* a si próprio, mas também o tipo de afiliação emocional que as pessoas tendem a ter com aqueles com quem viveram. Ela sugere um vínculo que requer um certo tipo de percepção e entendimento, que é a razão pela qual as crianças demoram a desenvolvê-lo.

Aristóteles está preparando aqui sua explicação da amizade pelo caráter, que também é um resultado progressivo: tempo e intimidade são requeridos para que as partes tornem-se familiares umas com as outras de modo a serem “outros eus” um para o outro, cada um apreciando e fruindo as atividades do outro de um modo semelhante àquele como se apreciam e fruem as próprias atividades. No entanto, a aparente assimilação da amizade pelo caráter à atitude dos pais em relação aos seus filhos deve fazer-nos parar por um instante. Com efeito, essa assimilação faz parecer que a compreensão de Aristóteles da amizade pelo caráter esteja fundada no tipo de predisposição egocêntrica na qual está baseada a predisposição etnocêntrica e outras formas questionáveis de predisposição. Devemos, portanto, parar para verificar se este não é o caso.

O primeiro passo é notar que, mesmo no caso de relações entre parentes, Aristóteles trata a amizade pelo caráter como correspondendo ao ideal. Ele compara a *philia* entre irmãos àquela entre companheiros, especialmente àquela entre companheiros que são decentes (presumivelmente amigos pelo caráter ou pessoas em vias de se tornarem amigas pelo caráter), porém, de maneira mais geral, àquela entre companheiros que são similares uns aos outros (presumivelmente amigos pelo prazer, que tendem a fruir as mesmas coisas, em vez de amigos pela utilidade, que tendem a discordar de modo a permitir que cada um proveja ao outro as coisas que ele não pode prover por si mesmo) (VIII.12.1162a9-15). Acredito que seja significativo que Aristóteles construa a comparação nesse sentido, e não no sentido inverso: as amizades pelo prazer são seu paradigma mais comum e as amizades pelo caráter, seu paradigma mais valorizado, de sorte que ele indica as maneiras pelas quais a *philia* entre irmãos é semelhante a essas, e não o contrário. Como diz em seguida, as relações entre membros da família – em particular entre marido e mulher – tipicamente envolvem uma mistura de prazer e utilidade, mas também *podem* ser “*dia* virtude, se as partes são decentes, pois há uma virtude [característica] de cada um e [cada um] terá prazer nisso [virtude tida pelo outro]” (VIII.12.1162a25-7).

Aristóteles claramente representa a amizade pelo caráter como o ideal ao qual inclusive as relações de sangue deveriam aspirar. Isso sugere que o seu apelo a fatos psicológicos acerca de quem e de como nós *de fato* amamos não é uma tentativa grosseira de justificar conclusões acerca de quem e como nós *deveríamos* amar, mas uma estratégia para estabelecer a *possibilidade* de atitudes que ele procura, ao fim e ao cabo, *recomendar*. Dada a prevalência do ceticismo relativo

à própria *possibilidade* dessas atitudes – o tipo de ceticismo traído, por exemplo, na tentativa comum de assimilar benfeitores a credores –, Aristóteles procura mostrar como as atitudes que ele recomendaria tornam-se *possíveis* devido às tendências humanas naturais (como a afeição dos pais por seus filhos e a afeição dos artistas por suas obras).

O ETNOCENTRISMO E O IDEAL ETNOCÊNTRICO DE ARISTÓTELES

Poderemos avaliar melhor a estratégia de Aristóteles uma vez que tenhamos notado um erro comum nas traduções recentes de VIII.1. Após dizer que a *philia* parece pertencer por natureza aos pais em relação à sua prole e à prole em relação aos pais, Aristóteles diz que tal *philia* (talvez incluindo a *philia* natural de um modo mais geral) ocorre

não apenas entre seres humanos, mas também entre aves e [entre] os que pertencem à mesma tribo [*tois homoethnesi*], especialmente seres humanos; por isso, louvamos os que são amantes da humanidade [*philantropous*], pois, viajando muito, pode-se perceber que todo ser humano é *oikeion* a todo outro e é [de mesma maneira] estimado [*philon*]. (VIII.1.1155a14-22)

Ross (1980) traduz *tois homoethnesi* por “membros da mesma *raça*”. Irwin e Rowe optam por pertencer à mesma *espécie*. Irwin defende a opção por “*espécie*” dizendo que “o restante do parágrafo mostra que Aristóteles tem espécies em mente (ou seja, amizade entre cães ou seres humanos, em vez de amizade entre cães da *raça greyhound* ou homens gregos)” (1999, p. 273). Isso, no entanto, deixa escapar o ponto de Aristóteles, que é a ideia segundo a qual os seres humanos

sobressaem entre os animais como sendo especialmente *tribais*. Somos os mais *etnocêntricos* – ou, como diz Aristóteles, os mais *homoétnicos* – de todos os animais. É por isso que *louvamos* os que são (apenas) *philanthropoi*: eles conseguiram superar essa tendência comum, mas lamentável.

Aqueles para os quais a concepção de Aristóteles do amigo como um “outro eu” dá sustentação à predisposição favorável aos que nos são semelhantes podem ser tentados a tomar o ponto acerca do louvor aos que são apenas *philanthropoi* como mera conversa endóxica. Todavia, esta seria uma atitude apressada, pois a interpretação de que Aristóteles *aprova* tal predisposição baseia-se no ponto de vista equivocado de acordo com o qual ele entende que a similaridade como tal não apenas *explica*, mas também *justifica* a parcialidade em relação aos que nos são similares. Contudo, parte do seu propósito ao recomendar o ideal da amizade pelo caráter consiste em rejeitar tais pontos de vista egocêntricos.¹³

Em lugar de tomar como certa a legitimidade do amor-próprio bruto e tentar – como nas leituras egoístas racionais – estendê-lo aos outros, Aristóteles argumenta em IX.8 que o amor-próprio bruto não se justifica.¹⁴ Como expressa a *Magna Moralia*, “[o homem bom] é um amante-do-bem [*philagathos*] e não um amante-de-si-próprio [*philautos*], pois ele ama a si próprio apenas (e se tanto) porque ele é bom” (II.14.1212b18-20). Se, como sugere IX.4, as atitudes do agente virtuoso em relação a seus amigos derivam de suas atitudes em relação a si próprio, ele não amará seus amigos porque eles são seus “outros eus” no sentido em que são simplesmente *semelhantes* a ele: ele irá amá-los, tal como ama a si próprio, porque são *bons*. Qualquer semelhança que apresentem em relação a ele é mero sinal do que de fato importa: a sua respectiva bondade.

Saliente-se em apoio a isso que, ao listar o que parecem ser as condições constitutivas da *philia*, o mais próximo que Aristóteles chega de mencionar identidade ou mesmo similaridade de caráter está em (3), quando ele fala dos amigos como “escolhendo as mesmas coisas”. Mas isso não requer que os amigos sejam idênticos ou nem mesmo similares quanto ao caráter. Pessoas que são radicalmente diferentes podem escolher os mesmos objetos – talvez porque concordem (a despeito de suas diferenças) quanto à bondade desses objetos ou talvez porque (tal como tendemos a crer que é característico da amizade) cada um escolha alguns objetos com vistas ao outro no sentido em que ele escolhe tais objetos primeiramente porque são o que o *outro* quer.

Tampouco Aristóteles menciona a *homonoia* entre os candidatos para as condições constitutivas. Sem dúvida, ele pensa que os amigos pelo caráter são similares quanto ao caráter e às disposições mentais. No entanto, pode pensar que essas similaridades são mais produtivas do que constitutivas da *philia*. Tais similaridade e concordância podem também resultar do relacionamento ou podem ser reforçadas por ele. Há claramente aqui um nexo complicado. Lembremos o *Lísis*, em que Sócrates e seus interlocutores fracassam ao tentar dar uma explicação da *philia*, *quer* em termos das similaridades entre as partes, *quer* em termos das diferenças: Sócrates então sugere que eles apelem à ideia do que é *oikeion* às partes, mas insiste que evitem *reduzir* o falar sobre o que é *oikeion* ao falar sobre o que é *similar*.

Sem perder isso de vista, passemos ao exame da descrição inicial que Aristóteles faz da amizade pelo caráter:

Cada [amigo] é bom tanto *haplos* quanto *para o seu amigo*. Boas pessoas são tanto boas *haplos* quanto benéficas umas

às outras. E são prazerosas de modo similar. Boas pessoas, com efeito, são prazerosas tanto *haplos* quanto *umas às outras*. Cada um considera prazerosas as suas próprias ações [*hai oikeiai praxeis*] e tais [ações em geral] [*hai toiautai*] e [as ações] das pessoas boas são idênticas ou similares [quanto ao tipo] [*hai autai e homoiiai*]. (VIII.3.1156b12-17)

Estamos agora em condições de entender que “suas próprias” pode não capturar completamente a intenção de Aristóteles: *oikeiai* pode não significar (ou não significar simplesmente) que as ações são, falando em sentido estrito, *próprias* do agente, mas antes (ou também) que são de algum modo *familiares* ou até mesmo *apropriadas* a ele.

A partir da referência de Aristóteles aos proverbiais oleiros, fica claro que, para ele, nem todo mundo pensa que as ações *semelhantes* às suas próprias são prazerosas (EE VII.1.1235a18-19). Os que competem em alguma arena geralmente *sofrem* quando veem outros executando o tipo de ação que lhes dá *prazer* quando veem a si próprios executando. Sofrer ou ter prazer depende de se as ações em questão são valorizadas *por si mesmas*, caso em que normalmente se tem prazer nessas ações apenas como tais, ou se as ações são valorizadas *como meios para um outro fim* (como riqueza ou honra) com vistas ao qual se compete com os outros. O ponto a respeito dos bons agentes é que eles dão valor às ações virtuosas *em si mesmas* e *não* (quer não em sentido absoluto, quer não primeiramente) *por serem suas próprias*. Assim, os agentes virtuosos tendem, por uma questão de fato psicológica, a ter prazer de modo similar a partir de suas próprias ações e a partir das ações virtuosas dos outros.

Isso é parte do ponto da fala de IX.4 a respeito do modo como as atitudes da pessoa virtuosa em relação aos outros são derivadas das suas atitudes em rela-

ção a si. Alguns entenderiam a derivação de Aristóteles de um modo mais linguístico, como se ela dissesse que *chamamos* um relacionamento de *philia* sempre que duas partes exibem uma em relação à outra o tipo de atitudes que cada um de nós, dadas as nossas tendências naturais ao *amor-próprio*, tem em relação a si próprio. No entanto, podemos compreender melhor o argumento geral se lemos IX.4 como estabelecendo, em vez disso (ou, talvez, em adição a isso), um ponto diferente e de natureza sobretudo psicológica, a saber, que as atitudes constitutivas da *philia* são derivadas, por uma questão de fato psicológica, das atitudes constitutivas do amor que a pessoa virtuosa tem por si própria. Com efeito, muito da argumentação que está no entorno apela para tais fatos psicológicos. O ponto de Aristóteles parece ser (ao menos em parte) o seguinte: à medida que uma pessoa genuinamente virtuosa ama e dá valor à virtude simplesmente como tal e, assim, ama e dá valor a si própria (ao menos parcialmente) à medida que é virtuosa, a pessoa virtuosa estará (por uma questão de fato psicológica) disposta a amar outras pessoas em razão das virtudes *que elas tenham*. Isso contribui para a resolução de um impasse que Aristóteles examina em IX.8: se o indivíduo deveria (*dei*) amar a si próprio ou a outro mais do que qualquer coisa.¹⁵

Aristóteles resolve o impasse pela rejeição da suposição dicotômica a partir da qual é necessário *ou* amar a si próprio mais do que qualquer coisa *ou* amar o outro mais do que qualquer coisa. Uma vez que tenhamos aceito essa distinção entre o amor-próprio corretamente construído e o amor-próprio como é usualmente (mas equivocadamente) entendido, devemos ver um sentido importante no qual o amor-próprio corretamente construído é *imparcial*: à medida que o amor-próprio corretamente construído envolve o amor

da pessoa virtuosa por si *como virtuosa* e à medida que um agente genuinamente virtuoso dará valor à virtude como tal, o agente virtuoso deve amar outros agentes virtuosos exatamente do mesmo modo que ama a si próprio (*como virtuoso*). Ao fim de IX.8, o “mais do que qualquer coisa” desapareceu: Aristóteles conclui dizendo apenas que *se deveria* amar a si próprio no sentido correto, mas *não* no sentido vulgar. É compatível com isso que se deva também amar os outros no sentido correto e que se deva amar os outros ao menos *tanto* quanto a si próprio: talvez seja este o modo como devemos amar os nossos “outros eus”.

Pode-se entender que isso sugere que o prazer obtido pelos agentes virtuosos a partir das ações virtuosas dos seus amigos (e talvez até mesmo a partir das ações virtuosas de estranhos) seja ao menos potencialmente igual ao prazer obtido por eles a partir de suas próprias ações virtuosas. Isso, contudo, não se segue. O ponto é que os agentes virtuosos podem, às vezes, obter o mesmo *tipo* de prazer a partir das suas próprias ações virtuosas e a partir das dos outros. Outros fatores, especialmente fatores epistemológicos, podem limitar a *media* na qual agentes virtuosos podem avaliar (e, assim, fruir) as ações dos outros, assim como que podem avaliar (e, assim, fruir) as suas próprias. Que Aristóteles esteja ciente de tais fatores fica claro a partir da sua ênfase na necessidade de tempo e intimidade (*sunetheia*).

Aristóteles tem duas razões relacionadas para requerer a intimidade: uma delas epistemológica, outra hedônica. A sua relação é clara a partir de *Poética* 4, em que Aristóteles diz que os humanos são “os mais miméticos dos animais” e que todos apreciam imitações: mesmo nos casos em que ver os próprios objetos é doloroso – por exemplo, quando se trata de criaturas abjetas ou cadáveres –, apreciamos ver imagens deles porque enten-

der é o que há de mais prazeroso e, ao contemplar (*theorountas*) essas imagens, entendemos ou processamos o que cada uma delas é (1448b5-17). Aristóteles está falando aqui da pura fruição do reconhecimento, a qual aumenta quando o objeto é *kalon* – por exemplo, quando testemunhamos ações virtuosas e as reconhecemos como tais.

As coisas, no entanto, são mais complicadas quando se trata de observar ações. Comportamentos superficialmente similares podem resultar de motivos radicalmente diferentes e podem, por isso, constituir tipos radicalmente diferentes de ações. Desse modo, devemos saber algo a respeito das *razões* pelas quais os outros agem, o que inclui ter algum conhecimento do seu *caráter*, antes que estejamos em condições de entender (e, assim, fruir) as suas ações de modos semelhantes àqueles em que tipicamente entendemos (e, assim, fruímos) nossas próprias ações. Logo, há limitações epistemológicas sobre a medida na qual um agente virtuoso pode *fruir* as ações virtuosas dos outros. Não devemos, contudo, esquecer que essas são limitações sobre um tipo de *fruição*. Isso é perdido na interpretação de Cooper de IX.9, que, em detrimento dos aspectos hedônicos, enfatiza os aspectos epistemológicos da contemplação que os amigos pelo caráter têm das ações uns dos outros.

EN IX.9: O IMPASSE DO LÍSYS REVISITADO

EN IX.9 começa com um impasse:

[De um lado,] as pessoas afirmam que aqueles que são afortunados e autossuficientes não carecem de amigos. Com efeito, as boas coisas [na vida] pertencem a eles e, sendo autossuficientes, não careceram de nada mais. Contudo, o amigo, sendo um outro eu, [é quem] provê as coisas que não se pode obter por si mesmo.

[De outro lado,] parece estranho que, ao se atribuir todas as coisas boas a quem é *eudaimon*, não se lhe atribuam amigos, o que parece ser o maior dos bens externos (...) É estranho fazer do afortunado um solitário. De fato, ninguém escolheria ter todas as coisas boas por si mesmo [*kath'hauton*]. O homem é um animal político e está por natureza disposto a viver com os outros. Assim, isso [viver em conjunto com outros] pertencerá a quem é *eudaimon*, pois ele tem todas as coisas que são boas por natureza.

Aristóteles passa a diagnosticar o erro por trás do primeiro ponto de vista, preservando o elemento de verdade nele contido. Os seus proponentes têm razão, ele pensa, quanto a tomar o amigo como um “outro eu”. Todavia, eles têm uma concepção errada disso: pensam que signifique alguém que nos provê com bens que não podemos prover por nós mesmos. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que eles entendem os amigos como algo *útil*. Assim, passam de modo ilegítimo da afirmação de que a pessoa afortunada não carece de *tais* amigos (ou seja, amigos pela utilidade) à conclusão de que ela não carece de *quaisquer* amigos (1169b23-8).¹⁶

O restante de IX.9 busca esclarecer a doutrina do “outro eu” com vistas a elucidar o sentido no qual (como diz a última frase) quem for *eudaimon* necessitará (*de-esei*) de amigos excelentes. Muitos comentaristas consideram desapontadores os argumentos de Aristóteles em favor dessa ideia. Porém, isso pode ser devido mais à sua incapacidade de entender a conclusão pretendida por Aristóteles do que à sua incapacidade de prover argumentos adequados em favor dessa conclusão.

Consideremos, por exemplo, Cooper. Como outros, ele entende que Aristóteles esteja propondo uma questão *justificatória* análoga à questão familiar a respeito

de “por que ser moral?”. Em seu ponto de vista, Aristóteles busca fornecer razões pelas quais alguém que pretenda prosperar *deveria* arranjar as coisas “de sorte a vincular-se a certas pessoas nos modos característicos da amizade” (1999, p. 337). Cooper, portanto, está perturbado pelo fato de que os argumentos que Aristóteles efetivamente fornece parecem responder a uma questão diferente e menos interessante, a saber, por que alguém que já tem amigos “precisa ou quer fazer coisas por eles ou com eles?”. Cooper pensa que a resposta, que é primeiramente *explanatória* a respeito das atitudes efetivas e tendências dos amigos, é menos interessante por duas razões. Em primeiro lugar, ela é excessivamente fácil: é apenas uma consequência direta do que *significa* ser um amigo do tipo que quem o tem desejará, por uma questão de fato psicológica, fazer coisas com e para ele. Em segundo lugar, e de forma mais importante, a resposta comete uma petição de princípio a respeito de por que alguém que pretenda prosperar *deveria* ter amigos. Desse modo, Cooper busca extrair dos argumentos explícitos de Aristóteles dois argumentos implícitos que *justificam* ter amigos.

Cooper busca auxílio na *Magna Moralia*. Ele entende que MM II.15.1213a7-26 argumenta que o autoconhecimento é *necessário* à *eudaimonia* e que a amizade pelo caráter é o único (ou, ao menos, o melhor) meio de adquirir autoconhecimento. A ideia é que a predisposição favorável a respeito de si próprio impede que se veja claramente como se é na realidade: assim como se precisa de um espelho para ver a própria face, seria necessário examinar alguém semelhante quanto ao caráter para estudar o próprio caráter. Cooper pensa que o argumento de EN IX.9.1169b18-1170a4 seja similar à medida que sustenta, primeiro, “que o homem bom e próspero quer estudar (*theorein*, EN IX.9.1169b33, 1170a2; *the-*

asasthai, *MM* II.15.1213a16) boas ações” e, segundo, “que ninguém pode, ou não pode tão facilmente, estudar as próprias ações como se estuda as do outro”.

Pode ser significativo que Aristóteles descreva o objeto de escolha do agente virtuoso como sendo simplesmente contemplar ações decentes e apropriadas (IX.9.1170a1-3): ele não sugere que o agente procure primeiramente contemplar as *próprias* ações. Quando ele diz que o agente virtuoso precisará de amigos virtuosos se escolher estudar tais ações (ou seja, ações decentes e apropriadas), seu ponto pode ser simplesmente que ele não pode (ou não pode facilmente) contemplar as próprias ações e, portanto, terá de obter seus prazeres contemplativos (em oposição a seus prazeres ativos) da observação das ações de outros cujas ações ele esteja em condições de avaliar. Seu ponto pode não ter nada a ver com a busca do agente por autoconhecimento.

O principal obstáculo para encontrar o argumento da *MM* na *EN* é que, no ponto em que a *MM* fala a respeito de vir a conhecer (*gnonai*) a si próprio, a *EN* fala de percepção e consciência (*aisthesis* ou *sunaisthesis*) de si próprio. Pode-se ter consciência de si próprio e das próprias atividades sem saber o que elas realmente são. Cooper tenta preencher parcialmente a lacuna traduzindo *theorein* por “estudar”, em vez de traduzi-lo (como é frequentemente apropriado) por “contemplar” ou “observar” (1999, p. 344, nota 13). Ele está efetivamente provendo um *fim* à contemplação de ações virtuosas, ou seja, a aquisição pelo sujeito do tipo de autoconhecimento que ele entende que Aristóteles tome como “pré-requisito do prosperar” (1999, p. 345). Isso, contudo, torna a razão que Aristóteles fornece para se ter amigos mais instrumental do que eu penso que Aristóteles queira permitir. Com efeito, isso assimila o valor de se ter amigos ao valor de ser honrado.

Na interpretação de Cooper, damos valor aos amigos decentes à medida que servem, assim como a honra, para confirmar o sentido que temos do nosso próprio valor. Aristóteles, porém, entende que até mesmo o valor da honra seja “mais superficial” do que o valor que ele procura em candidatos a componentes da *eudaimonia* (*EN* I.5.1095b22-6). Ele contrasta explicitamente o valor instrumental da honra ao valor intrínseco tanto de amar quanto de ser amado quando diz que ser amado tem valor por si de um modo que ser honrado não tem e, então, menciona a alegria que as mães têm ao amar, mesmo quando seu amor não é retribuído, como evidência do fato de que amar tem ainda *mais* valor do que ser amado. Parece, portanto, pouco provável que Aristóteles assimile o valor de ter amigos ao valor da honra.

O segundo argumento que Cooper extrai de IX.9 (de 1170a4-11) é similar ao primeiro: para ele, a afirmação de Aristóteles segundo a qual é mais fácil ser continuamente ativo na companhia de amigos do que sozinho baseia-se, em parte, nas afirmações relativas aos modos como as atividades nas quais tomam parte as pessoas que nós respeitamos provêm confirmação “concreta e imediata do valor” de nossos próprios objetivos (Cooper, 1999, p. 346-348). No entanto, IX.9 parece apontar na direção contrária: o seu ponto é que contemplar as atividades virtuosas dos amigos pelo caráter é algo bom e prazeroso *em si mesmo*. Aristóteles pode muito bem ter empregado *theorein* precisamente para capturar o valor *intrínseco* da atividade em questão, em oposição a qualquer valor instrumental que ela possa ter. De fato, *theoria* é o seu paradigma de uma atividade na qual se toma parte por ela mesma.

Cooper menciona outras maneiras nas quais Aristóteles pode pensar que a participação do agente em atividades com outros serve para aumentar a atividade

do próprio agente. Por exemplo, o agente “pode ser tomado como estando ativo – indiretamente – quando quer que e onde quer que qualquer um do grupo esteja em atividade”. Contudo, tal ideia aproxima-se da sugestão de Irwin, segundo a qual Aristóteles entende a atividade dos amigos como uma “extensão” das atividades do próprio agente: onde Irwin fala dos modos pelos quais ter amigos permite que um agente “realize-se mais completamente do que [ele iria] se não tivesse amigos” (1988, p. 393),¹⁷ Cooper fala das atividades compartilhadas como “expandindo o escopo das atividades do próprio agente ao permitir que ele participe, através da inclusão em um grupo de pessoas conjuntamente ativas, das atividades de outros” (1999, p. 349). Cooper e Irwin parecem, no fim, compartilhar da mesma perspectiva fundamental. Cada um deles entende que Aristóteles esteja ocupado sobretudo com a seguinte questão *justificatória*: por que, afinal, ter amigos?

Aristóteles, sem dúvida, acredita que quem tem bons amigos irá realizar-se mais completamente do que se não tivesse amigos. No entanto, se ele permite que isso sirva como razão para que o agente tenha amigos, ele ameaça minar a primazia do desejar e fazer bem ao outro com vistas ao *outro*. Mesmo que ter amigos envolva algum tipo de desejar bem a eles com vistas a *eles*, é problemático que o agente entenda que sua razão para ter amigos é o fato que fazê-lo é o único (ou o melhor) meio de adquirir o tipo de autoconhecimento ou autorrealização no qual consiste a sua *eudaimonia*. Todavia, *não precisamos* ler Aristóteles como se estivesse argumentando desse modo.

Podemos resolver o problema original de Cooper lendo Aristóteles *ou* como estando menos preocupado com o projeto justificatório que Cooper atribui a ele *ou* como estando preocupado com um projeto justificatório um pouco mais

fraco do que aquele que Cooper tem em mente. Com efeito, os argumentos explicativos que Aristóteles fornece podem ser mais interessantes do que Cooper admite. Consideremos um contexto no qual se reconhece que a amizade inclui condições como desejar bem ao outro com vistas ao outro, mas no qual há quem duvide que tais condições cheguem a – ou possam – ser satisfeitas. Em tais contextos, pode haver algum interesse em *explicar* como é *possível* que alguém tenha o mesmo tipo de interesse intrínseco no bem do outro (ou que extraia da atividade do outro o mesmo tipo de fruir intrínseco) que se tem a respeito do próprio bem (ou que se extrai da própria atividade). Pode até mesmo haver algum interesse em argumentar que agentes virtuosos estão, por uma questão de fato psicológica, dispostos a ter esse tipo de interesse no bem de outros agentes virtuosos com quem eles têm familiaridade e extrair esse tipo de fruição das atividades virtuosas daqueles com quem eles têm intimidade. Poder-se-ia então argumentar que, dada essa tendência, uma pessoa virtuosa que busca prosperar não apenas terá, mas também *deverá* ter amigos virtuosos no sentido em que há *boas razões* para que ela o faça: tais amigos são prazerosos (e, nesse sentido, são bons) para ela. Isso provê um tipo de justificativa para ter amigos que não ameaça a autossuficiência do candidato a *eudaimon*.

Saliente-se que a conclusão de IX.9 está aberta a interpretações mais fortes e mais fracas. Com efeito, *deesei* pode ser entendido (tal como o entendem Cooper e Irwin) como expressando um “deve” forte ou (do modo por mim sugerido) como expressando um “deveria” algo mais fraco (tal como formas de *dei* são frequentemente entendidas no contexto do entorno).¹⁸ Se Aristóteles está seguindo a pista de Sócrates e buscando estabelecer a *possibilidade* de um tipo de amor que é

baseado não nas necessidades do agente, mas na apreciação das qualidades positivas do objeto, então “deveria” poder capturar melhor o seu pensamento do que “deve” ou “precisa”.

PRAZERES CONTEMPLATIVOS VERSUS PRAZERES ATIVOS

O agente *eudaimon* *deveria* ter amigos excelentes, mas *não* porque ele *precise*. Ele *deveria* tê-los no mesmo sentido em que *deveria* contemplar ou tomar parte de ações virtuosas. Cada uma dessas atividades é uma resposta *apropriada* aos modos como é o mundo: a contemplação é uma resposta apropriada às maravilhas da natureza ou à beleza da verdade matemática; a ação virtuosa é uma resposta apropriada (por exemplo) às necessidades dos outros. De maneira similar, desejar o bem do outro com vistas ao outro é uma resposta *apropriada* às virtudes reconhecidas de outrem, uma resposta que é (por uma questão de fato psicológica) característica de agentes virtuosos e tende (por uma questão de fato psicológica) a levar – com tempo, intimidade e reconhecimento mútuo – à amizade pelo caráter.

Ao afirmar que tais atividades – amizade, contemplação e ação virtuosa – são respostas *apropriadas* aos modos como é o mundo, eu busco desafiar a tendência de alguns comentadores de representar o candidato a *eudaimon* como tomando parte nessas atividades sobretudo como formas de autorrealização. Mesmo que a autorrealização (ou *eudaimonia*) do agente consista em tomar parte nessas atividades, a natureza delas pode ser tal que um agente possa tomar parte nelas e, assim, realizar-se (ou alcançar a *eudaimonia*) *apenas se* tomar parte nelas *por si próprias*, e *não* como formas de autorrealização.¹⁹ A ideia segundo a qual eu devo querer-bem-ao-ou-

tro-com-vistas-ao-outro como forma de minha *própria* autorrealização – ou porque fazê-lo é um componente da *minha eudaimonia* – é não apenas moralmente, mas também conceitualmente problemática. À medida que eu faço o que faço como forma de autorrealização, parece que não o faço *por si mesmo*. Para mim, a exigência de Aristóteles que escolhamos ações *por si mesmas*, assim como sua exigência que desejemos o bem a nossos amigos com vistas *a eles*, é incompatível com o ponto de vista segundo o qual nossa razão primária para tomar parte em tais atividades é que fazê-lo corresponde a uma forma de autorrealização.

Não obstante, alguns comentadores parecem ler as seguintes linhas como se dissessem que as atividades nas quais consiste o ser do meu amigo são dignas de escolha *para mim* do mesmo modo que as atividades nas quais consiste o meu *próprio* ser são dignas de escolha *para mim*, ou seja, como formas de minha própria autorrealização: “tal como a pessoa excelente está disposta a seu próprio respeito, também está disposta a respeito de seu amigo, pois seu amigo é outro eu.”²⁰ Tal como seu próprio ser é digno de escolha para cada um, do mesmo modo (ou quase igual) o ser do amigo é [digno de escolha para si próprio]” (IX.9.1170b5-8). Precisamos, portanto, examinar essa afirmação em seu contexto.

Essa afirmação enuncia a conclusão de um argumento que vai de 1170a25 até 1170b8. Contudo, devemos começar já em 1170a13, em que Aristóteles deixa claro que está mais uma vez argumentando *phusikoteron*, isto é, por apelo a fatos psicológicos naturais. Ele, então, identifica as atividades nas quais consiste a *vida* humana e o *ser* humano – ou seja, perceber e pensar – e explica que está tratando da vida de alguém bom, uma vez que tal vida é determinada (*horismenon*), e não da vida da pessoa viciada ou corrupta ou

de uma vida repleta de sofrimento, uma vez que tais vidas são indeterminadas (*ahoristos*). Retornaremos em breve a essas observações intrigantes. Antes, precisamos examinar o argumento que elas introduzem.

Se [a] [tal] viver²¹ é ele próprio bom e prazeroso (...) e [b] quem vê percebe [*aisthanetai*] que vê e quem ouve [percebe] que ouve e quem anda [percebe] que anda e, de modo semelhante no caso de outras atividades, há algo percebendo que agimos, de forma que, se percebemos, percebemos que percebemos e, se pensamos, [percebemos] que pensamos e [c] [perceber] que percebemos ou pensamos é perceber que existimos (...) e [d] perceber que se está vivo é uma das coisas prazerosas em si mesmas (pois viver é, por natureza, bom e perceber que algo bom ocorre em si é prazeroso) e [e] viver é digno de escolha sobretudo às boas pessoas porque ser é bom para elas e [também] prazeroso (pois elas têm prazer quando se tornam cientes [*sunaisthanomenoi*] do que é bom em si) e [f] tal como a pessoa excelente está disposta a seu próprio respeito, assim também está disposta a respeito de seu amigo (pois seu amigo é outro eu), então [g] tal como seu próprio ser é digno de escolha para cada um, do mesmo modo (ou quase igual) o ser do amigo é [digno de escolha para si próprio]” (IX.9.1170b5-8).

Hardie – presumivelmente com base em suposições cartesianas a respeito da privacidade de nossos próprios pensamentos – objeta que “o elo fraco no argumento [de IX.9] está na afirmação de que um amigo é um *alter ego* no sentido em que podemos estar cientes dos seus pensamentos, assim como podemos estar cientes dos nossos próprios” (1980, p. 332). No entanto, mesmo que fosse obrigatório que Aristóteles reconhecesse as suposições cartesianas, não há razão para supor que ele esteja contrariando-as. Ele

realmente diz em 1170b10 que a consciência (*sunaisthesis*) daquelas atividades de um amigo que são constitutivas da vida requer o viver em conjunto e o compartilhar *em conversação e pensamento* – e ele pode muito bem enunciar essa exigência precisamente *porque* reconhece que não temos em relação ao pensamento de outrem o tipo de acesso privilegiado que temos aos nossos próprios pensamentos. Aristóteles, porém, não é um cartesiano, de modo que pode, inclusive, pensar que uma pessoa vem a saber o que *ela própria* pensa apenas pelo compartilhar em pensamento e conversação com os outros. Nesse caso, ele pode muito bem assimilar a consciência que uma pessoa tem do que seus amigos pensam à consciência do que ela própria pensa, o que resultaria em algo semelhante ao argumento da *MM* em favor do papel dos amigos na obtenção do autoconhecimento.

Entretanto, o ponto de Aristóteles em IX.9 é diferente. Aqui, ele enfatiza o *prazer* que temos tanto através da consciência das nossas próprias atividades quanto através da de nossos amigos. A chave para entendê-lo está em ver que as suas observações intrigantes acerca da determinação e da indeterminação apontam (assim como a discussão dos prazeres em X.3) para pontos de vista expressos no *Filebo* de Platão. A relevância do *Filebo* deveria ser clara, pois esse diálogo está estruturado em torno de questões relativas à suficiência de vários candidatos a *eudaimonia* ou “ao bem”. Em linhas gerais, o argumento de Sócrates é que nem o prazer por si nem a inteligência por si podem ser o *bem*, uma vez que a conjunção de prazer e inteligência é melhor do que qualquer um desses tomados em isolamento, ao passo que o *bem* é *teleion* e suficiente no sentido em que não pode ser melhorado – tal como podem o prazer ou a inteligência – pela adição de outros bens. Aristóteles está desenvolvendo um argumento similar acerca

de ter amigos: se uma vida de outro modo feliz pode ser melhorada pela adição de amigos, então uma vida sem amigos não pode ser *o bem*.

A relevância do *Filebo*, contudo, vai muito além disso. Lá, “inteligência” cobre um espectro de capacidades ou estados cognitivos, incluindo memória, conhecimento e opinião. Sócrates argumenta que uma vida de prazer sem qualquer um desses estados cognitivos não é tão boa quanto uma vida de prazer que inclui esses estados:

(...) sem a memória, seria impossível lembrar que alguma vez fruíste ou que qualquer prazer sobreviveste de um momento ao outro (...) e, sem opinião verdadeira, mesmo fruindo, não te darias conta de estar fruindo e, sem raciocínio, não serias capaz de raciocinar acerca de como fruirias no futuro; [estarias] vivendo a vida não de um ser humano, mas de uma água-viva ou de alguma das criaturas marinhas que vivem em uma concha. (21c)

O ponto de Sócrates não é simplesmente que (tal como ocorre com prazeres somáticos rudimentares) o prazer *somado* à consciência que se tem dele é melhor do que o prazer em isolado. Há (ao menos) dois pontos adicionais.²²

Em primeiro lugar, no caso de prazeres mais sofisticados – tais como aqueles envolvidos em escrever um poema, executar uma prova matemática ou ajudar um amigo –, as próprias atividades de primeira ordem das quais se obtém prazer incluem cognição de coisas distintas da atividade do agente e do prazer dela obtido, coisas como os significados, sons e ritmos das palavras, a natureza da verdade matemática ou as necessidades dos outros. Disso se segue, de um modo importante para o argumento de Aristóteles, que essas atividades requerem que a atenção do agente esteja dirigida *ao exterior*, a essas coisas.

Em segundo lugar, a consciência de ordem superior que o sujeito tem dessas atividades e o seu valor são, *eles próprios*, prazerosos de maneiras que dependem de uma avaliação que é cognitivamente marcada: o sujeito deve *reconhecer* o que está sendo feito e *avaliar* o valor de fazer *tal coisa*. Suponha, por exemplo, que eu fale sempre em verso durante o sono e que meu companheiro registre e publique meus poemas sob um pseudônimo. Suponha, além disso, que eu não reconheça os produtos como meus ou tenha qualquer avaliação independente deles. (Talvez eu tenha sido punida por fazer versos quando criança e tenha, ao menos de forma consciente, abandonado completamente essa atividade. Agora, tendo passado pela universidade, talvez eu tenha começado a ver tais versos como um gênero questionável e anacrônico e tenha passado a escrever críticas que ataquem esses poemas.) Suponha, em seguida, que esses poemas sejam grandes obras, tão vastamente apreciados, que o comitê do Prêmio Nobel gostaria de poder identificar o autor. Agora compare o valor que a mera atividade de produzir esses poemas tem *para mim* ao valor que teria, *para mim*, a atividade de produzir os mesmos poemas em completa consciência do que eu estou fazendo e com a avaliação do valor de fazê-lo: independentemente de quão bons esses poemas são e de quão boa *haplos* é a atividade de produzi-los, essa atividade não será um bem *para mim* se eu não tiver consciência do que estou fazendo nem for capaz de apreciar o seu valor.

Suponha, alternativamente, que eu esteja deprimida e operando em “piloto automático”. Como prometi ensinar a ler a uma criança desprivilegiada, eu executo os movimentos necessários, comparecendo semanalmente e (de fato) contribuindo em grande medida para o seu progresso, sem, com isso, deixar de pensar que toda a empreitada não tem sentido e sem dei-

nar de desejar que eu sequer tivesse feito a promessa. Aqui, também, o que eu faço pode ser bom para a *criança* e até mesmo bom *haplos*, mas não terá o tipo de valor para *mim* que teria se eu estivesse ciente do que estou fazendo – ou seja, abrindo novos mundos para ela – e se fosse capaz de aferir o valor do que eu faço. Podemos, é claro, distinguir a *consciência* do que eu faço da sua *avaliação*: posso estar ciente de estar tocando *rock*, mas (tendo lido Allan Bloom) ter vergonha do que faço. O ponto aqui é que *consciência sem avaliação* não é tão bom para *mim* quanto *consciência com avaliação* (justificada, é evidente, pelo valor da minha atividade).

Esses dois pontos aplicam-se, via memória e antecipação, tanto a atividades passadas e futuras quanto a atividades presentes – e, tal como eu entendo que Aristóteles esteja argumentado em IX.9, aplicam-se, via intimidade, tanto à avaliação das atividades do meu amigo quanto à avaliação das minhas próprias. De fato, o argumento citado antes é, em linhas gerais, que a *consciência avaliativa* que eu tenho da atividade do meu *amigo* serve (se sua atividade é boa) para *fazer* dela um bem para *mim*, do mesmo modo que a *consciência avaliativa* que eu tenho da minha própria atividade serve (se minha atividade é boa) para *fazer* dela um bem para *mim*. Os dois casos não são exatamente iguais, uma vez que minhas próprias atividades, em geral, não podem ser os tipos de atividades que são nem ter os tipos de valor que têm, independentemente da *minha* avaliação delas, ao passo que as atividades do meu amigo poderiam ser os tipos de atividades que são e ter os tipos de valor que têm, independentemente da *minha* avaliação delas (ainda que *não* independentemente da avaliação que *ele* tem delas). No entanto, o ponto continua sendo que há uma distinção entre o valor *haplos* de uma atividade e o valor dessa atividade para (ou em favor de)

qualquer sujeito, incluindo o seu agente, mas não necessariamente se limitando ao seu agente. Na medida em que a intimidade permite que eu aprecie a atividade do outro de um modo semelhante àquele em que aprecio as minhas próprias, a sua atividade pode passar a ter para *mim* (ou em meu favor) algo do valor que as minhas próprias atividades tipicamente têm para *mim* (ou em meu favor) em virtude da avaliação que eu tenho delas (avaliação que é admitidamente constitutiva).²³

Os prazeres associados a tal avaliação dependem das crenças do seu sujeito acerca do valor dos seus objetos e são um indicativo do que o seu sujeito valoriza. Ainda que possamos ter (e frequentemente tenhamos) prazer diante de coisas que entendemos ser meios instrumentais para coisas às quais damos valor por si mesmas, o ponto de Aristóteles em IX.9 parece ser relativa ao tipo de prazer intrínseco que temos diante de coisas às quais damos valor por si mesmas. Este é o tipo de prazer que o agente genuinamente virtuoso experimenta quando executa ações virtuosas e quando vê os outros executando ações virtuosas e as reconhece como tais.

Aristóteles, no entanto, parece pensar que há dificuldades especiais envolvidas na contemplação das atividades do *próprio* sujeito. O seu ponto, em parte, pode ser o de que não é possível observar a si próprio praticando ações virtuosas mais do que se podia, antes do advento das câmeras de vídeo, observar a si próprio praticando luta desportiva. Desse modo, o seu ponto, em parte, pode ser o de que é possível ter o tipo de prazer envolvido em *observar* ações virtuosas apenas quando as ações virtuosas de *outros* estão em curso. Mas ele também pode estar pensando aqui em um tipo mais profundo de problema, o qual não está aberto a uma solução tecnológica.

Ele pode estar pensando em modos de contemplar as próprias ações virtuo-

sas como tal pode *impedir* a atividade. A contemplação das próprias atividades em progresso pode impedir que o sujeito concentre-se no exterior, tal como requerido por essa atividade e, assim, impedir que o sujeito veja e faça o que deve fazer. Mesmo a contemplação posterior – se, por exemplo, alguém fosse assistir a vídeos de si próprio praticando ações virtuosas – poderia refletir um tipo de autoindulgência que é incompatível com a virtude. Não há, por outro lado, tal problema em contemplar, mesmo com grande admiração, as ações virtuosas de *outros*. De fato, a admiração que eu tenho da atividade de outro não precisa interferir na sua atividade nem minar o *seu* caráter como virtuosa.

Eu digo “não precisa” porque o desejo do outro por admiração *poderia* tentá-lo a fazer o tipo de coisas que as pessoas virtuosas fazem, mas não *tal* como as faz a pessoa virtuosa – ou seja, não por elas próprias e com a atenção voltada, como deveria ser o caso, às necessidades dos outros ou ao que requer a justiça, etc. É por isso que eu preciso *realmente* conhecer o sujeito para saber *o que* ele está fazendo, se pretendo avaliar (e, assim, fruir) as suas ações de um modo semelhante àquele em que eu posso (excluindo-se o autoengano) avaliar (e, assim, fruir) as minhas próprias. Contudo, se eu *de fato* o conheço, pode ser muito mais fácil obter fruição contemplativa das suas ações do que obter fruição contemplativa das minhas próprias. Portanto, o ponto de Aristóteles pode ter menos a ver com as dificuldades do autoconhecimento do que com as dificuldades de encontrar fruição *contemplativa* nas próprias ações, o que tipicamente requer que a atenção do sujeito esteja voltada para outro ponto que não as suas ações.

Ler Aristóteles dessa forma permite-nos explicar a sua ênfase no prazer de uma maneira que não é possível na interpretação de Cooper. Também ajuda a

explicar porque Aristóteles associa a amizade pelo prazer tão estreitamente à amizade pelo caráter. Mesmo nos relacionamentos em que a atividade virtuosa não é a fonte principal do prazer que as partes encontram uma na companhia da outra, cada uma das partes pode estar disposta a obter na atividade do outro o mesmo tipo de prazer que ela encontra na sua própria. Cada uma delas, por exemplo, pode estar disposta a fruir as vitórias atléticas do outro ou suas realizações musicais *por si mesmas*. Isso pode levar cada um a promover as atividades do *outro*, não como extensões da sua própria ou como formas de (sua própria) autorrealização, mas, ao contrário, *por si mesmas*.

CONCLUSÃO: O EUDAIMONISMO REVISITADO

Na medida em que as atividades do meu amigo são constitutivas da sua *eudaimonia*, eu – ao promover as suas atividades *por si mesmas* – evidentemente estou promovendo a *eudaimonia* do meu amigo *por si mesma*. Além disso, ainda que também seja verdade que, ao fazê-lo, eu esteja *realizando* a minha própria *eudaimonia*, esta *não* é a razão *pela qual* eu promovo as atividades do meu amigo, ao menos não se eu for um amigo genuíno: eu o faço simplesmente porque dou valor às suas atividades *por si mesmas*. Desse modo, o fato de que esteja *realizando* a minha própria *eudaimonia* não nos exige dizer que eu esteja agindo *com vistas* à minha *eudaimonia*.

Em resumo, não precisamos ler o “axioma eudaimonista” como exigindo que todas ações sejam executadas em última análise com vistas à *eudaimonia* do *próprio agente*: de fato, a compreensão de Aristóteles da *philia* mostra como, dada a natureza humana, é *possível* agir diretamente com vistas à *eudaimonia* do *outro*.

A sua compreensão da *philia*, portanto, serve para resgatar as credenciais éticas do seu eudaimonismo: não há necessidade de lê-lo como uma forma de egoísmo racional. Como o próprio Aristóteles afirma a respeito dos que assimilariam as motivações de benfeitores às de credores, “Epicarmo talvez dissesse” que os que leem Aristóteles como um egoísta racional talvez o façam porque o leem “a partir de um ponto de vista vil” (IX.7.1167b25-7).

NOTAS

1. Pace Cooper (1977a, nota 5); reimpresso, com Cooper (1977b), em seu *Reason and emotion* (1999), ao qual eu doravante faço referência. Devo muito a esses dois artigos canônicos, que são eficientemente combinados (para os leitores não tão especializados) em Cooper (1980). Para mais detalhes a respeito de temas linguísticos (e outros), ver Konstan (1997).
2. Vlastos defende a tradução tradicional de *eudaimonia* por “felicidade” (1991, p. 200-203). Isso é potencialmente enganador, uma vez que as concepções modernas de felicidade tendem a ser mais subjetivistas do que a concepção de *eudaimonia* de Aristóteles. Assim, “florescer” (usado por Cooper) ou “bem-estar” são, às vezes, preferíveis. Eu prefiro simplesmente usar o termo grego.
3. Irwin (1988, p. 614, nota 6, p. 391-397). Para uma crítica desse ponto de vista do “ego colonizador”, ver Whiting (1991).
4. O tema do egoísmo em Aristóteles é bem discutido em Kraut (1989).
5. Isso é diferente do ponto familiar segundo o qual as amizades pelo prazer são mais próximas da amizade pelo caráter do que o são as amizades pela utilidade. Eu tomo o rótulo “amizade pelo caráter” de Cooper (1999).
6. Ver especialmente as notas a VIII.2 e IX.5 em Irwin (1999).
7. Aristóteles não especifica seus oponentes aqui, mas o engano soa acadêmico. Talvez o próprio Platão tenha proposto essa restrição.
8. A respeito de *dia* (cuja melhor tradução é “em razão de”), ver mais adiante.
9. Ou talvez “devem pertencer” (discutido adiante).
10. A tradução de Irwin (1999) elide a alegada distinção: “as características definitórias da amizade que são encontradas em amizades em relação ao vizinho parecem ser derivadas de características da amizade com relação a si próprio”. Irwin também remove o plural potencialmente significativo na fala de Aristóteles acerca das características “pelas quais as amizades são definidas”. O plural, no entanto, pode indicar que Aristóteles entende estar ele próprio falando sobre mais de um tipo de *philia*.
11. *Sunesis* é o que a *República* 376 diz que os cães têm quando reconhecem pessoas como *oikeion* (familiares) ou *allotriion* (estranhos): é uma espécie de percepção com compreensão, que é o que se requer para engendrar a afeição da criança pelos pais.
12. O ponto aqui não é (como nas traduções de Ross e Irwin) que as mães tendem a amar seus filhos *mais do que os pais*: a tônica desse argumento (diferentemente daqueles de IX.7) é que os pais (ao menos inicialmente) tendem a amar seus filhos *mais do que seus filhos os amam*. Se as mães aqui recebem subitamente uma ênfase, isso pode ser porque Aristóteles pensa (pelas razões mencionadas em IX.7) que elas tendem a amar seus filhos mais do que fazem os pais.
13. Para mim, o fato de que Aristóteles por vezes expressa uma predisposição etnocêntrica (e outras predisposições) não mostra que as aprova. Ele pode (como a maioria de nós) simplesmente ser incapaz de reconhecer suas próprias predisposições pelo que elas são. Para mais detalhada respeito do ideal etnocêntrico ou do ideal centrado no caráter, ver Whiting (1991).
14. Para uma análise detalhada de IX.8 que eu não posso fornecer aqui, ver Whiting (1996).
15. Notemos (para referência futura) que *dei* aqui é traduzido como “deveria” por Ross e Rowe e como “é preciso” por Irwin.
16. Eu tomo “tais amigos” (*ton toiouton philon*) em b27 como referindo-se ao *ton toiouton* de b24 e leio como parentéticas as observações acerca da amizade pelo prazer que ocorrem entre as duas expressões.
17. Ver, de modo mais geral, as seções 197-215 de Irwin (1988).
18. Ver a nota 15.
19. Para argumentos mais detalhados, ver Whiting (2002).
20. “Um outro ele mesmo” é a tradução de Irwin para “heteros... autos”, enquanto Ross e Rowe dizem “outro eu”.
21. Ou seja, o tipo de viver que ele acabou de especificar, não aquele de alguém que é corrupto ou cuja vida está repleta de sofrimento.

22. Em toda esta parte, devo muito ao segundo capítulo de Bobonich (2002).
23. O exemplo da depressão mostra que há casos em que a pessoa que me é íntima pode ter o tipo relevante de consciência mesmo quando eu não a tenho. Porém, isso não é um problema para Aristóteles, que certamente se entende baseado em premissas que são verdadeiras apenas “no mais das vezes”.

REFERÊNCIAS

Bobonich, Christopher 2002: *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Broadie, S. and Rowe, C. 2002: *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press (introdução e comentário de S. Broadie; tradução de C. Rowe).

Cooper, John 1977a: “Aristotle on the Forms of Friendship”, *Review of Metaphysics* 30: 619-648; reimpresso em John Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, p. 312-335. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. Todas as citações da reimpressão.

——— 1977b: “Friendship and the Good in Aristotle”, *Philosophical Review* 86: 290-315; reimpresso em John Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, p. 336-355. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

——— 1980: “Aristotle on Friendship”. In A.O. Rorty (ed.), *Essays in Aristotle's Ethics*, p. 301-340. Berkeley, CA: University of California Press.

——— 1999: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hardie, W.E.R. 1980: *Aristotle's Ethical Theory*, 2.ed. Oxford: Clarendon Press.

Irwin, Terence 1988: *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.

——— 1999: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 2.ed. Indianapolis, IN: Hackett.

Konstan, David 1997: *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kraut, Richard 1989: *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ross, W.D. 1980: *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. Esta é uma versão revisada da tradução de Ross publicada originalmente em 1925. A versão revisada também está disponível no volume 2 de Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Vlastos, Gregory 1991: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Whiting, Jennifer 1991: “Impersonal Friends”, *The Monist* 74: 3-29.

——— 1996: “Self-love and Authoritative Virtue: A Prolegomenon to a Kantian Reading of Eudemian Ethics VIII 3”. In S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, p. 162-199. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 2002: “Eudaimonia, External Results, and Choosing Virtuous Actions for Themselves”, *Philosophy and Phenomenological Research* 65: 270-290.

LEITURAS ADICIONAIS

Cooper, John 1990: “Political Animals and Civic Friendship”. In G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik*, p. 221-241. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht; reimpresso em John Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, p. 356-377. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Pakaluk, Michael 1998: *Aristotle: Nicomachean Ethics Books VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press.

Price, A.W. 1989: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

Stern-Gillet, Suzanne 1995: *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany, NY: State University of New York Press.

A ética política de Aristóteles

14

MALCOLM SCHOFIELD

ÉTICA POLÍTICA

A *Ética Nicomaqueia* é estruturada por um início (*EN* I.1-3) e um fim (*EN* X.9) que, de maneiras diferentes, exprimem uma única mensagem: a *política* é a atividade e o ramo de estudo que trata do assunto considerado na obra. Para nós, ética e política consistem em dois domínios distintos, no máximo recobrando-se parcialmente. Para Aristóteles, há apenas um domínio – o político – concebido em termos éticos. Essa surpreendente verdade é geralmente menosprezada (quando não é totalmente ignorada) em muitas apresentações da *Ética Nicomaqueia*. Determinar em que sentido e por que isso é verdadeiro é algo importante para compreender não apenas o projeto aristotélico como um todo, mas também muitas das suas teses-chave: eis o problema de que trata este capítulo.

Um bom lugar para começar é o resumo apresentado por Aristóteles no Livro I após o resultado da seção que o inicia: “Dissemos que o bem supremo é o objetivo buscado pela política; esta dedica os maiores dos seus esforços em fazer com que os cidadãos sejam de um certo tipo, isto é, bons e capazes de belas ações” (*EN* I.9.1099b29-32). Quando volta um pouco mais adiante ao tópico da virtude, ele amplia a sua tese:

O verdadeiro político [a pessoa que possui o verdadeiro conhecimento polí-

tico] é pensado como aquele que mais dedicou esforços em estudar a virtude, pois quer fazer com que os cidadãos sejam bons e obedientes às leis. Como um exemplo disso, temos os legisladores de Creta e Esparta e todos os outros que tiveram as mesmas preocupações. (*EN* I.13.1102a7-12)

Três comentários: (1) Se fazer com que as pessoas sejam boas é a principal tarefa que o político precisa realizar, então é óbvio que (como Aristóteles afirma) o estudo da virtude, ou seja, ter clareza sobre em que consiste a bondade, deve ser ao menos um dos principais ingredientes do esforço intelectual que o político faz ao preparar-se para a sua atividade – deve ser assim se ele quer agir com base em seu conhecimento, e não em preconceitos. A *EN* é uma obra diretamente destinada a fornecer esse conhecimento. Ela é dedicada, em especial, ao tratamento da virtude em geral e de cada uma das virtudes particulares. O próprio título expressa esse foco na virtude como uma boa *disposição de caráter* (*ethos*). De fato, o último capítulo do Livro I – no qual Aristóteles faz a segunda das duas afirmações aqui citadas – realiza a transição entre as discussões preliminares sobre a felicidade como bem supremo e o restante do tratado e, mais imediatamente, o tratamento geral dado à virtude no Livro II. O comentário de Aristóteles sobre o político é oferecido como uma razão pela qual a virtude deve

ser o seu principal tópico, o que também explica porque na *Retórica* ele afirma que a ética é “a investigação sobre as questões do caráter, a qual é corretamente designada como política” (*Ret.* I.2.1356a26-7).

(2) Se perguntamos *como* os políticos vão fazer com que os cidadãos sejam bons, temos uma sugestão da resposta de Aristóteles na frase “obedientes às leis”. Ele inicia o capítulo final da obra observando que, em relação à bondade (assim como em todas as questões práticas), “não é suficiente *saber* – as pessoas devem se esforçar em ter e realizar isso”. O objetivo, nesse domínio, é *fazer* coisas (*EN* X.9.1179b2-3). Essa ideia leva-o a reflexões sobre o conhecido tópico da função da natureza, do ensino e do hábito na aquisição da virtude. A importância das leis em relação ao hábito torna-se rapidamente evidente. Por exemplo:

Antes que alguém possa adquirir a bondade, há um sentido em que ele deve já ter um caráter propício – um caráter que é atraído pelo que é nobre e que repulse o que é vergonhoso. Mas é difícil para as pessoas ter uma educação correta em direção à bondade desde a infância se elas não são educadas por *leis* que a promovam (para uma pessoa comum, uma vida de restrições e coisas a resistir não é prazerosa, especialmente na infância). Assim, é através de *leis* que a sua educação e os padrões de comportamento devem ser orientados, uma vez que aquele tipo de vida não será um peso para elas se forem acostumadas a isso. (*EN* X.9.1179b29-1180a1)

Isso está em harmonia com observações anteriores feitas por Aristóteles sobre o interesse particular que a política deve ter sobre a maneira como alguém com um bom caráter enfrenta prazeres e dores (*EN* II.3.1105a10-12, VII.11.1152b1-3). Mas o hábito para a prática do tipo certo de comportamento não é algo que diga respeito apenas às crianças. Aristóteles

argumenta que os adultos têm uma necessidade similar. É por isso que precisamos de leis para promover um comportamento virtuoso também nos adultos – leis que, com efeito, abranjam “a vida como um todo”. Aristóteles admite que “apenas em Esparta ou em alguns poucos lugares” o legislador “deu atenção suficiente à educação e aos padrões de comportamento” (*EN* X.9.1180a24-6). Entretanto, ele supõe que *em todos os lugares* as leis pretendem desencorajar as pessoas a ter um comportamento moralmente indesejável, “ordenando-nos a fazer certas coisas e evitar outras” de maneira mais ou menos adequada conforme são mais ou menos bem-elaboradas (*EN* V.1.1129b19-25). É evidente que, para a grande maioria das pessoas, não é a internalização voluntária das normas que faz com que elas se comportem decentemente, mas sobretudo o medo das punições prescritas pela lei (*EN* X.9.1179b10-16, 1180a4-5). No entanto, mesmo nesses casos, o caráter compulsório da lei é menos sentido do que seriam os ditames de um único indivíduo, uma vez que a lei é “a razão que procede de uma espécie de sabedoria e conhecimento” (*EN* X.9.1180a18-24).

(3) Como exemplos do “verdadeiro político”, Aristóteles menciona “os legisladores de Creta e Esparta”. E, como já podemos esperar a partir de (2), será fazendo da legislação o interesse primário da política que ele será capaz de indicar por que “ela dedica os maiores dos seus esforços em fazer com que os cidadãos sejam bons”. Não é necessário dizer que não é assim que as pessoas pensavam a política no tempo de Aristóteles. Em uma passagem da *EN* VI que discutiremos na seção *Sabedoria prática*, ele comenta algo sobre isso:

O conhecimento político e a sabedoria prática são a mesma disposição da mente, mas suas essências não são as

mesmas. Em relação à sabedoria prática que diz respeito à cidade, a forma arquitetônica é o conhecimento legislativo, enquanto a forma comparável aos exemplos particulares de um universal é o que é conhecido por um nome comum a ambas, “política”: esta tem a ver com a ação e a deliberação, pois uma resolução [de um concílio ou de uma assembleia], como resultado da deliberação, é algo que requer ação. É por isso que as pessoas dizem que eles [isto é, os políticos envolvidos na deliberação e na ação que segue dela] são os únicos engajados na política, porque eles são os únicos que “fazem as coisas” – no mesmo sentido em que os artesãos “fazem as coisas” [como opostos aos mestres de alguma arte]. (EN VI.8.1141b23-9)

A identificação do legislador com o tipo de político que comanda um conhecimento estratégico e diretivo comparável ao do *architekton* ou mestre de alguma arte leva-nos ao início do Livro I:

O bem supremo parece ser o objeto da mais soberana forma de conhecimento, a que é mais arquitetônica. E esse parece ser o conhecimento característico da política, pois é ela que ordena quais formas de conhecimento devem ser estudadas nas cidades e quais cada classe de cidadãos deve estudar e até que ponto. E vemos, inclusive, que as mais estimadas capacidades estão subordinadas a ela – por exemplo, a estratégia, a economia e a retórica [cf. *Ret.* I.2.1356a26-8, I.3.1359b10]. Assim, uma vez que a política [nesse sentido estratégico] usa as outras formas de conhecimento, e uma vez que ela legisla em relação às coisas que devemos fazer e de que devemos nos abster, o objetivo visado por essa forma de conhecimento incluirá os das outras. Consequentemente, é a política que tem como objeto o bem humano. (EN I.2.1094a26-b7)

A essa altura, podemos querer perguntar: *por que* “a forma mais soberana”

de sabedoria prática tem de ser a política, isto é, o “conhecimento legislativo”? Se uma pessoa comum tem um conhecimento prático não focado na legislação, por que esse seu conhecimento não é soberano para esse indivíduo na medida em que é soberano ou estratégico em relação às suas atividades? Aristóteles já antecipou uma resposta a esse tipo de objeção:

O bem humano é, na verdade, o mesmo para um indivíduo e para uma cidade. Contudo, é evidente que alcançar e preservar o bem de uma cidade é algo maior e mais completo. Ainda que seja satisfatório para uma pessoa assegurar o seu próprio bem, será mais nobre e mais divino assegurá-lo para uma cidade. (EN I.2.1094b7-10)

Em outras palavras, o bem humano é e não é o mesmo para um indivíduo e para uma cidade. Em ambos os casos, trata-se da felicidade ou do sucesso humano, seja para um indivíduo, seja para os membros de uma população como um todo. Entretanto, se é possível escolher entre alcançar e preservar a felicidade da população como um todo ou alcançar e preservar a felicidade de um só indivíduo, é evidente que a primeira opção representa um bem maior, algo que devemos preferir buscar como nosso objetivo. Isso é mais nobre, mais admirável, e se parece mais com o tipo de coisa que um deus providente nos teria destinado.

Se o principal objeto de estudo da política é a ética, por que Aristóteles escreve um tratado inteiro separado intitulado *Política* – uma obra que parece operar com uma compreensão inteiramente diferente do que é a política? A *Política* certamente visa, como propósito fundamental de uma cidade, a “tornar os cidadãos bons e capazes de atos nobres” (por exemplo, *Pol.* III.9.1280b5-12, 1281a2-4, VII.13.1332a7-38), ainda que a sua ênfase geral seja alcançar a felicidade e a boa

vida (por exemplo, *Pol.* III.9.1280b39-1281a2, VII.13.1331b24-1332a7). Porém, ela é sobretudo uma obra política, no sentido de que estuda diretamente a *polis* – a cidade – como o mais completo e importante tipo de comunidade humana. Além disso, é um estudo também da *politeia* – sistemas sociais e políticos ou, de maneira mais específica, constituições. Ora, que a cidade tenha essa ou aquela *politeia* – democracia, oligarquia ou alguma outra – faz toda a diferença para que ela seja ou não capaz de alcançar a boa vida.

Na seção que finaliza o Livro X, Aristóteles expõe algumas ideias que explicam a relação entre a política concebida como uma espécie de empreendimento e a política como legislação. Especificando a legislação como os meios através dos quais o político tentará tornar bons os cidadãos, não é surpreendente que Aristóteles argumente a favor da necessidade de uma obra sobre as “constituições” – o principal objeto da *Política* – através da proposta de um estudo geral da legislação. E ele indica uma razão para levar adiante tal projeto (*EN* X.9.1180b28-1181b15). Legislar bem e julgar adequadamente os méritos de uma determinada legislação constitui, em grande parte, uma questão de experiência, assim como as pessoas que aprendem a ser hábeis na medicina através da prática, e não através da leitura de livros de medicina. Entretanto, uma lista de medicamentos e sugestões sobre como diferentes tipos de pacientes devem ser tratados são consideradas úteis para aqueles que têm a experiência relevante. Similarmente, uma coletânea das leis e constituições pode ser útil para aqueles que têm a habilidade para estudar e julgar o que elas apresentam de bom e mau, determinando que medidas devem ser adotadas para cada tipo de cidade. Mesmo aqueles que não possuem tal habilidade podem vir a compreender melhor essas coisas. Aristó-

teles finaliza acusando seus predecessores de terem deixado o ramo da legislação sem investigação. Chegou o momento de uma investigação apropriada. Sem isso, a investigação filosófica sobre as coisas humanas permanecerá incompleta.

Quem quer que se tenha aventurado pelas *Leis* de Platão pode ser desculpado por se surpreender com a afirmação da inexistência de obras precedentes sobre esse assunto. Eu suspeito, no entanto, que aquilo de que Aristóteles sentiu falta nas *Leis* – e é isso o que origina a sua crítica – foi a sua falha em tratar empiricamente o assunto ou de fornecer com precisão o tipo de sondagem das leis e constituições existentes que ele mencionou. Aristóteles deixa claro que a sua obra nesse domínio é baseada nas “constituições coletadas”. Sabemos o que ele tem em mente. Os antigos catálogos dos escritos de Aristóteles apresentam tal coleção, consistindo (de acordo com as versões mais confiáveis) na análise das constituições de 158 cidades. Estas são geralmente pensadas como resultado de seus alunos, ainda que ele mesmo tenha, por suas próprias mãos, preparado algumas delas. Apenas uma dessas 158 obras sobreviveu, a *Constituição de Atenas*, preservada de modo mais ou menos intacto em rolos de papiros adquiridos pelo Museu Britânico através de uma fonte egípcia em 1888-1889. Ela contém a história das mudanças às quais se sujeitou a constituição ateniense desde os primeiros momentos da restauração da democracia em 403 a.C., seguida de uma análise da constituição existente no momento em que o autor a descreve. A hipótese que subjaz à pesquisa intensa requerida para compilar a coletânea é que, aparentemente, apenas através desse meio seria possível ter as evidências necessárias para uma explanação sólida do que faz o sucesso de uma constituição e de sua legislação. Como Aristóteles afirma, ele tentará usar a coletânea

“para estudar que tipo de coisas preservam e destroem as cidades e, de igual forma, os tipos particulares de constituição, buscando a causa pela qual algumas cidades conduzem bem a vida política, enquanto outras fazem isso mal” (*EN* X.9.1181b17-20). Se, a partir disso, voltamos à *Política*, veremos que ela de fato contém o material que corresponde precisamente ao que essa passagem promete. O Livro V é um tratamento das causas da preservação e da destruição das constituições. Ele faz referências recorrentes às práticas e aos acontecimentos, em um sentido amplo, das cidades gregas (e de povos não gregos também).

A *EN*, no Livro X, termina com a afirmação da destinação última à qual a investigação causal conduzirá: “Quando estudarmos tais assuntos, teremos talvez uma melhor visão do tipo de constituição que é a melhor, como cada uma deve se organizar e que leis e costumes ela deve adotar para alcançar o que é melhor para si. Comecemos agora essa discussão” (*EN* X.9.1181b20-23). A intenção é retornar, ao final do estudo das constituições, ao projeto arquitetônico de legislação que é a função primária do verdadeiro político. Os últimos livros da *Política*, de certa forma, desenvolvem o projeto de estudo ao qual se refere Aristóteles na passagem citada. Isso pode explicar por que eles são colocados no fim do tratado, depois da análise do que preserva e destrói as constituições no Livro V. O Livro VI discute como a democracia e a oligarquia podem ser construídas para uma maior estabilidade; os Livros VII e VIII estabelecem as condições e provisões necessárias para alcançar a cidade ideal, produzindo, para isso, uma aristocracia também ideal. Por fim – algo que é de importância vital à luz da identificação, feita na *Ética Nicomacheia*, da legislação como a principal tarefa da verdadeira política –, os últimos capítulos do Livro VII (13-17) e todo o

(incompleto) Livro VIII tratam especificamente das leis e dos costumes necessários para educar os cidadãos na virtude. No início da discussão, a última seção da *Política*, VII.13, introduz uma tricotomia entre natureza, razão e hábito – como as coisas que tornam as pessoas boas –, o que mais ou menos espelha a tricotomia da *EN* X.9 (*Pol.* VII.13.1332a38-b11; *EN* X.9.1179b20-1180b28). O que segue, paradoxalmente, faz-nos lembrar as *Leis*, tanto por sua afirmação da necessidade de um alto grau de regulamentação social pela cidade quanto por suas provisões legislativas específicas.

Mas nada disso é surpreendente. A cidade e a constituição ideais do Livro VII, para as quais Aristóteles planeja as leis e os costumes, são sobrinhas próximas da forma de organização cretense proposta por Platão nas *Leis*. A própria ideia segundo a qual o verdadeiro político procura acima de tudo tornar os “cidadãos bons” é fundamental para a filosofia política das *Leis* (por exemplo, *Leis* I.630C-631A, IV.705D-706A, VI.770C-E, XII.963A). Quando Aristóteles conclui que o estudo da virtude é necessário para o político, assim como um estudo adequado “das coisas relacionadas à alma” (*EN* I.13.1102a13-26), ele também está apenas seguindo os Livros I e XII das *Leis* (o Livro I termina com a afirmação da extrema importância de “conhecer as naturezas e condições das almas” como uma tarefa do conhecimento político [*Leis* I.650B]). A legislação, no final da *Política*, carrega o mesmo *pedigree*. Tal como Platão no início das *Leis*, Aristóteles começa argumentando que educar as pessoas para a paz e o lazer, e não para a guerra (como em Esparta), deve ser o objetivo primeiro (*Pol.* VII.14-15). Como Platão, ele dá maior importância às regras que controlam o casamento e a educação das crianças pequenas (*Pol.* VII.16-17). Assim como nas *Leis*, organizações públicas dirigidas ao treinamento físico e ao desempe-

nho musical, concebidas como ingredientes-chave na educação moral das crianças e dos adolescentes, é um tema predominante (*Pol.* VIII).

Esses capítulos, portanto, finalizam o projeto da política ética anunciada nas primeiras páginas da *Ética Nicomacheia*, o que é posteriormente elaborado no tratamento da função educacional do legislador em X.9. Especialistas sugerem, por vezes, que o último parágrafo da *EN* simplesmente não oferece uma “sinopse reconhecível” da *Política*. Alguns concluíram, a partir disso, que Aristóteles visava a uma nova versão da *Política*, de fato nunca realizada, ou a um outro tipo de tratado completamente diferente. Parece melhor supor que as observações que ele faz no final da *EN* pretendem ser não uma sinopse, mas uma caracterização que temos da *Política*, porém tomada de um ponto de vista particular – o que explicaria o foco no último, e não nos primeiros livros. Ela é apresentada como análoga a um livro médico, na medida em que oferece um guia geral – mas prático, baseado em casos estudados – para aquele que irá praticá-la, concluindo com um tratamento de “quais leis e costumes uma constituição deve usar” (*EN* X.9.1181b22). A *EN* e a *Política* são melhor interpretadas como escritos dirigidos não aos indivíduos com as suas capacidades privadas, mas para alguém que deseja ser um político, ou seja, um legislador.

DIMENSÕES POLÍTICAS DA VIRTUDE

Seria o caso de que a bondade que o político faz os cidadãos adquirirem tem ela mesmas dimensões políticas? Ou devem ser concebidas a bondade e a felicidade de uma vida vivida virtuosamente como não fazendo nenhum apelo indispensável à cidade ou à esfera do político (embo-

ra não seja em nenhum sentido egoísta)? Apresentarei aqui algumas evidências – a maioria delas oriundas da *EN*, mas algumas da *Política* – que confirmam que, para Aristóteles, a humanidade do bem, a felicidade e a virtude, com as quais a *EN* está preocupada, possuem dimensões essencialmente sociais e políticas. Concentrarei meus esforços no modo como ele desenvolve isso no tratamento oferecido a apenas três tópicos: a autossuficiência, a virtude geral da justiça e a sabedoria prática. Mas há, certamente, um grande número de passagens nas quais fica claro para o leitor que Aristóteles toma como dado que a cidade é o maior fórum onde a vida – e, por conseguinte, a boa vida – é vivida. Essa afirmação permeia em particular os livros sobre a justiça e a amizade, mas também opera – como veremos a seguir – no tratamento das demais virtudes. Como a tradução de Ross (1925) assinala com a habitual precisão aristotélica: “o homem nasceu para a cidadania” (*EN* I.7.1097b11).

A autossuficiência da boa vida

A observação de Aristóteles sobre o potencial e a tendência política da natureza humana ocorre quando ele discute os diferentes critérios do bem supremo, a saber: que ele deva ser escolhido por si mesmo, nunca em vista de algo mais, e que seja algo “autossuficiente” – o que significa dizer “o que por si só torna a vida desejável e carente de nada” (*EN* I.7.1097b14-15). Eis como ele introduz a seção sobre a autossuficiência, ainda segundo a tradução de Ross (1925):

Ora, por autossuficiente não queremos dizer aquilo que é suficiente para um homem por ele mesmo, alguém que vive uma vida solitária, mas também para seus pais, seus filhos, sua esposa e, em

geral, para os seus amigos e cidadãos iguais a ele, uma vez que o homem nasceu para a cidadania. Contudo, algum limite deve ser imposto aqui, pois, se estendermos nossa exigência para os ancestrais e descendentes e amigos dos amigos, iremos ao infinito. Examinaremos essa questão, entretanto, em outra ocasião. (EN I.7.1097b8-13)

A tese de que o homem nasceu para a cidadania – uma versão do famoso pronunciamento de Aristóteles na *Política* (I.2.1253a2-3) de que “o homem é por natureza um animal político” – é aqui introduzida como uma premissa. A premissa sustenta que a autossuficiência, nesse contexto, refere-se a uma pessoa considerada como um ser social.

O que Aristóteles de fato diz é que se trata de algo autossuficiente para a sua família, os seus amigos e os cidadãos como ele. Mas isso não pode ser exatamente o que ele tem em mente; se assim fosse, eu só poderia alcançar o meu bem se todos os outros alcançassem os deles. Dito de outro modo, meu bem seria idêntico ao bem social. O que ele deve estar *querendo dizer* – como uma passagem do Livro IX confirma (EN IX.9.1169b16-22) – é que o bem supremo deve ser algo que em si e por si mesmo satisfaça as aspirações de alguém que partilha sua vida *com* a família que depende dele e com amigos e cidadãos como ele e os satisfaça assim como satisfaz a ele. Se o bem supremo, então, vem a ser a “atividade da alma de acordo com a virtude ou as virtudes”, segue-se que tais virtudes deverão ser capazes de fazer com que uma pessoa em e por si mesma aja como deve em relação aos membros da sua família, aos seus amigos e cidadãos, aproveitando ao máximo a vida que divide com eles. Essas virtudes terão, inevitavelmente, uma orientação social.

O que é implícito na discussão aristotélica a respeito da autossuficiência é o pensamento de que, se uma pessoa alcan-

ça suas aspirações, ela será *afetada* pelo que acontece com a sua família, os seus amigos e os demais cidadãos. A perda trágica ou a deformação de seus filhos, a diminuição da população pela guerra ou pela doença farão alguma diferença. Isso é algo que podemos inferir a partir da referência aos ancestrais, descendentes e amigos dos amigos. O núcleo do problema relativo a se eles devem ser considerados membros do nosso extenso círculo familiar e social pode ser apenas assinalado como um entrave para a questão de se o que acontece com *eles* pode afetar a autossuficiência das *nossas* vidas. Como Aristóteles parece pressupor, isso pode acontecer na medida em que afeta o que acontece com nossa família e nossos amigos imediatos e aos outros cidadãos. Ele volta a essa questão um pouco depois, já que isso se relaciona a descendentes e ancestrais (em I.10-11).

A EN torna claro que a autossuficiência da boa vida – seu sucesso em satisfazer as nossas aspirações – é algo que está em nossas mãos: trata-se de uma *atividade* virtuosa. É isso o que faz a sua autossuficiência. E é por isso que Aristóteles pensa que a mais alta forma de atividade, a reflexão filosófica, é a mais autossuficiente: essa é a atividade menos dependente de qualquer coisa externa (EN X.7.1177a27-b1). Porém, uma *vida* dedicada exclusivamente à reflexão “estaria acima das capacidades humanas” (1177b26-7). “Na medida em que é um ser humano e partilha a vida com os outros, ele escolherá fazer o que está de acordo com a virtude. Assim, precisará de coisas externas a ele mesmo se deve viver a sua humanidade” (EN X.8.1178b5-7). Há diferentes maneiras de entender essa necessidade. Em um contexto anterior, Aristóteles debateu a plausibilidade da ideia popular de que a sabedoria prática é simplesmente uma questão de tentar obter o que é bom para si próprio sem se envolver na política. Em relação a isso, ele faz uma irônica obser-

vação: “De fato, é de se imaginar que o seu próprio bem-estar seja inseparável da economia de uma casa, sendo dependente de um sistema social e político” (*EN* VI.8.1142a9-10).

Logo, uma vida humana autossuficiente é uma vida vivida em uma sociedade, na *polis*, sendo dependente dela. Isso certamente não está separado do tratamento dado por Aristóteles à autossuficiência na *Política* como algo predicado sobretudo da própria cidade. As condições necessárias a serem satisfeitas caso a cidade alcance a autossuficiência são sucintamente descritas no Livro VII:

A primeira coisa a ser providenciada é a comida. A próxima são as artes, pois muitas ferramentas são necessárias para viver. A terceira são as armas: os membros da comunidade devem portar armas, seja para manter sua autoridade sobre aqueles que desobedecem, seja para enfrentar ameaças de agressões externas. Em seguida, é preciso fornecer dinheiro e propriedade para o seu próprio uso e por exigências de guerra. Em quinto lugar (o que é, de fato, primeiro), um culto religioso ou (como é chamado) uma devoção. Em sexto lugar, o que é mais necessário de tudo, um método para decidir o que é de interesse público e em que consiste a justiça no relacionamento entre as pessoas. Essa lista indica as funções de que toda cidade pode precisar, pois uma cidade não é uma reunião acidental de pessoas. Ela é um corpo que, como dissemos, é autossuficiente para a vida. Se falta alguma dessas coisas, é impossível para uma cidade ser autossuficiente. (*Pol.* VII.8.1328b5-19)

A concepção de cidade autossuficiente que emerge dessa passagem requer não apenas economia adequada, com as funções necessárias para sustentá-la (aqui a economia doméstica tem uma função maior a cumprir), mas também uma capacidade militar, provisões adequadas

para uma prática religiosa, governantes e juízes capazes de impor ordem e justiça, percebendo e assegurando o que é do interesse comum. Como Aristóteles afirma ao discutir a autossuficiência, o que está em questão aqui não é apenas viver, mas viver uma boa vida (*Pol.* I.2.1252b27-30). Se (e apenas se) todos esses pré-requisitos são atendidos, os cidadãos que foram adequadamente bem-educados serão capazes, apenas através da sua própria atividade virtuosa (de maneira autossuficiente), “de viver de modo feliz e admirável”, sendo essa a razão última para a existência de uma comunidade política (*Pol.* III.9.1280b39-1281a4).

A virtude geral da justiça

A justiça, de acordo com Aristóteles, apresenta-se de duas formas: uma geral e outra mais específica ou particular. A forma específica é a virtude envolvida na justiça tal como a conhecemos hoje. Aristóteles distingue duas principais áreas nas quais ela opera: a retificação de erros cometidos por um indivíduo ou por uma parte contra outra (em outras palavras, a justiça usada pelas cortes ou pelos juízes); e a justiça distributiva (a equânime divisão dos benefícios ou direitos em qualquer contexto social relevante, incluindo o que ele chama de “justiça política”, o sistema que determina a participação no governo da *polis*). Grande parte da *EN* V é dedicada à discussão da justiça assim interpretada. Entretanto, em seu primeiro capítulo, Aristóteles oferece um breve tratamento da virtude *geral* da justiça. Algum exame do que ele diz aqui nos ajudará a avançar em nosso entendimento das dimensões políticas da virtude tal como ele a concebe.

A afirmação aristotélica mais notável sobre a justiça geral ocorre no início do seu extenso resumo:

Essa justiça, então, é excelência completa não apenas sem qualificação, mas em relação aos demais. É por isso que a justiça é muitas vezes pensada ser a suprema das excelências, de tal forma que “nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã se comparam ao seu brilho”. Como diz o provérbio: “Na justiça, toda virtude está compreendida”. E ela é excelência completa no mais alto grau porque é a perfeita ativação da excelência completa; é perfeita porque a pessoa que a possui tem a capacidade de ativar a sua excelência em relação aos outros também, e não apenas em relação a si mesma. Muitas pessoas são capazes de usar as suas excelências em relação aos seus próprios interesses, mas incapazes de fazer isso quando se trata de uma outra pessoa. (EN V.1.1129b25-1130a1, seguindo na maior parte a tradução de Christopher Rowe [Broadie e Rowe, 2002], adaptada para acomodar principalmente a leitura *aretas teleia chresis* em 1129b31, proposta por Stewart [1892])

À primeira vista, parece que Aristóteles está descrevendo aquilo que chamaríamos de *altruísmo*. Ele parece estar falando de uma disposição geral para agir considerando os outros, e não apenas a si próprio. De fato, ele afirma – ecoando as palavras de Trasímaco no Livro I da *República* – que “a justiça é a única das virtudes que é pensada como ‘o bem do outro’, porque ela diz respeito a uma outra pessoa: a pessoa justa faz o que é vantajoso para uma outra pessoa, seja alguém que está no poder, seja alguém com quem ela partilha alguma forma de associação” (EN V.1.1130a3-5).

Contudo, a justiça de Aristóteles tem uma densidade social muito maior que a do nosso *altruísmo*. Com efeito, sem essa densidade social maior, seria um mistério o motivo pelo qual devemos chamar a disposição em questão de *justiça*. Ele indica essa dimensão social apelando para a noção de lei. Como faz com frequência,

Aristóteles começa investigando o que constitui o *erro* – aqui o erro na justiça. E a sua resposta é a seguinte: há dois tipos de pessoas que são chamadas de injustas – a pessoa que desobedece à lei (correspondendo à virtude geral) e a pessoa que quer “tirar proveito” (correspondendo à justiça particular). Ele infere que alguém que é obediente à lei – ou, alternativamente, alguém que é imparcial – é uma pessoa justa. A pressuposição é a de que o que é justo deve ser entendido, em um caso, como aquilo que é legal e, em outro, como aquilo que é imparcial.

Seguindo Aristóteles, podemos perguntar: o que há de errado em não seguir a lei? E o que faz com que esse tipo de comportamento seja associado ao vício moral, enquanto seguir a lei é algo virtuoso? Após suas observações sobre a identificação dos justos e dos injustos, Aristóteles escreve uma passagem que parece estar tentando tratar justamente dessa questão. E sua resposta tem dois componentes. (1) O primeiro consiste em explicar por que desobedecer à lei é antissocial, de fato, é algo mais que antissocial, é prejudicial à *polis*. Aquele que desobedece à lei torna-se injusto porque é *uma ameaça antissocial ao bem-estar da cidade*, tal como é argumentado por Platão no *Crítion* (50A-B). (2) O segundo esclarece por que obedecer à lei (e, portanto, à justiça) requer um exercício das virtudes morais, de maneira altruística ou dirigida ao outro indicada na passagem antes citada.

(1) Articulando os objetivos sociais e políticos de um sistema legal, Aristóteles recorre mais uma vez à noção da arte da legislação. É aquilo que o legislador especifica que conta como legal e o que vemos como justo. O texto continua:

Ora, as leis, em suas determinações sobre todos os assuntos, visam à vantagem comum de todos, dos melhores, daqueles que detêm o poder ou algo desse ti-

po; assim, em um sentido, chamamos de justos os atos que tendem a produzir e preservar a felicidade e os seus componentes para os cidadãos de uma comunidade. (EN V.1.1129b14-19)

É evidente, a partir dessa passagem, que Aristóteles pretende que a sua análise seja válida para uma ampla gama de sistemas políticos, sejam mais democratas ou aristocratas. Ele reconhece que em *todas* as sociedades regidas por leis – opostas, por exemplo, a uma tirania ou uma democracia extremada na qual prevalece o governo da massa (como, na sua opinião hostil, era o caso da sociedade ateniense) – a legislação perseguirá ideais análogos àqueles perseguidos pelo verdadeiro político que tem como seu objetivo “o bem humano” (EN I.2.1094b7). A obediência à lei deve ser considerada justa não apenas porque está de acordo com a lei, mas porque isso promove ou mantém o objeto próprio substantivo da lei como determinada pelo legislador: *a felicidade para a comunidade como um todo*.

(2) A virtude constituída pela justiça aqui delineada não é, para Aristóteles, uma virtude entre as demais. Trata-se de uma “supervirtude” ou “metaexcelência” que requer o exercício de muitas outras virtudes fundamentais. Aristóteles explica como as provisões da lei demandam coisas que só podem ser encontradas se nos comportamos de um modo característico de uma pessoa corajosa, temperante, gentil, e assim por diante:

Mas a lei também nos encoraja a fazer o que as pessoas corajosas fazem (por exemplo, não abandonar seu posto ou fugir ou entregar as armas) e o que a pessoa temperante faz (por exemplo, não cometer adultério ou abuso sexual) e o que a pessoa gentil faz (não revidar ou fazer uso de abuso verbal) – e assim similarmente de acordo com as outras excelências e as formas correspondentes

de maldade, ordenando-nos a fazer algumas coisas e proibindo-nos de outras (corretamente se a lei foi elaborada corretamente; menos bem se ela foi apenas improvisada). (EN V.1.1129b19-25)

Isso *não* significa que a justiça não tenha uma identidade própria. Como afirma Richard Kraut (2002, p. 120), seria um erro inferir que a justiça “é apenas uma composição cujos componentes são cada um deles uma fatia – a fatia relacionada aos outros – das demais virtudes éticas”. A justiça tem os seus próprios imperativos. Assim, para o bem da cidade, pode ser exigido de mim que eu lute como um *hoplita* na linha de batalha e submeta-me às ordens do meu comandante, que pode dar o comando de não recuar perante o ataque violento do inimigo. Atender a tal exigência é meu dever social e político, o que eu devo realizar porque sou, no sentido aristotélico, uma pessoa justa: alguém motivado a agir no interesse dos outros (aqui a comunidade como um todo), e não apenas no meu próprio interesse. Se eu não me alistar ou se desobedecer às ordens, estarei sujeito a punições por desobedecer à lei. Mas também estarei sujeito a críticas morais, pois, falhando em exercer meu papel como cidadão, comportei-me injustamente – falhei em fazer o que deveria para promover um benefício comum, exatamente para o qual uma lei existe.

É evidente que, quando o inimigo ataca, preciso tanto de coragem quanto de justiça para me manter firme. Agir justamente, nesse caso, consiste em adotar um comportamento corajoso. A justiça pode explicar porque, nessa ocasião, estou usando a minha coragem *ao lado da cidade*. Contudo, para Aristóteles, agir justamente sempre requer o exercício de uma outra virtude mais básica, presumivelmente porque sempre estamos lidando com emoções e impulsos – em uma ba-

talha, medo e confiança – que as virtudes morais ordinárias disponibilizam-nos de forma adequada. Isso indica por que a justiça é “excelência completa *no mais alto grau*”. Ela é completa no primeiro caso porque – como Aristóteles sugere na passagem já citada – *sempre* há uma virtude básica que é requerida quando se trata de agir justamente. Por isso, a afirmação de Aristóteles de que “na justiça todas as virtudes estão compreendidas”. Ela é completa no sentido mais alto porque o seu exercício *aperfeiçoa* cada uma das demais virtudes. Na medida em que o bem da cidade é “maior e mais completo” (EN I.2.1094b8) que o bem do indivíduo, a coragem exercida na defesa da cidade será simplesmente algo mais admirável – coragem no mais alto grau – do que a coragem em lidar com uma doença mortal ou com os perigos de uma vida no mar. O Livro III confirma que a morte na batalha é a morte nas circunstâncias do que é descrito como “o maior e mais admirável perigo” (EN III.6.1115a30-31) – e não há dúvidas de que isso é assim, tendo em vista que representa um sacrifício feito por toda a comunidade em risco, sendo honrada “nas cidades e pelos monarcas” (1115a32).

Pode ser surpreendente que Aristóteles distinga a verdadeira coragem exibida na morte em uma batalha daquela que chama de “cívica” (*politike*). Ele descreve a coragem “cívica”:

Considera-se que os cidadãos enfrentem os perigos que chegam a eles devido às penalidades impostas pelas leis e pela censura dos outros e devido às honras recebidas por suas ações. E tais pessoas são consideradas como as mais corajosas por tratarem a covardia com desonra e por tomarem a coragem como honra (...) Essa espécie de coragem tem a maior semelhança com a coragem que descrevemos anteriormente, porque ela é devida à virtude: ela se deve à vergonha e ao

desejo pelo que é admirável (honra) e a fuga da censura (como desonra). (EN III.8.1116a18-21, 27-9)

Por que essa não é a coragem real? Aristóteles não detalha uma explicação. O ponto é, presumivelmente, não que os cidadãos dos quais ele fala não tenham de enfrentar o medo da morte – eles se comportam como devem a despeito disso. Deve ser porque os motivos que ele menciona, ainda que sejam admiráveis e, portanto, virtuosos, não são os mais apropriados. Assim como os cidadãos cristãos, Rousseau imagina (quem marcha sem relutância para a guerra, confiante de que a morte será a entrada para o paraíso: *O contrato social*, IV.8), aqueles que enfrentam perigo extremo por tal razão não estão preocupados com a coisa mais importante: o bem da comunidade. Com efeito, estão pensando primeiro em si mesmos – no que resultaria para eles como indivíduos, e não no interesse dos outros. Há um certo sarcasmo implícito no uso que Aristóteles faz da palavra “cívico” para caracterizar essa disposição. Não é a única vez que ele está sugerindo em seus escritos políticos e éticos que os deveres dos cidadãos em relação aos ideais da cidade não são o que eles devem ou costumam fazer (cf., por exemplo, *Pol.* III.6.1279a8-16). Contraste-se com aqueles que enfrentam a possibilidade de morte na batalha porque aceitam que isso é o que o bem da comunidade, como interpretada pela *polis*, requer. Eles reconhecem o que há de maior e mais admirável no “maior e mais admirável perigo” – eles vêem onde está a verdadeira honra. Seu comportamento está de acordo com uma coragem que é verdadeira porque é aperfeiçoada pela justiça. Isso, como afirma Aristóteles, é muito difícil de alcançar (EN V.1.1130a8).

A relação entre a justiça e uma excelência social como a *megaloprepeia*, magnificência ou grande estilo, deve ope-

rar de maneira diferente daquela entre a justiça e virtudes como a coragem e a temperança, as quais, simplesmente como virtudes, não são definidas em termos de uma relação com as outras pessoas. Enquanto muitas pessoas praticam outros tipos de virtudes naquilo que lhes diz respeito, mas não em relação aos outros (EN V.1.1129b31-2), alguém que gasta dinheiro apenas consigo mesmo não pode ser considerado como virtuoso: a pessoa com um grande estilo “gasta não consigo mesmo, mas com coisas públicas” (EN IV.2.1123a4-5). Embora a sua casa (por exemplo) possa ter uma estrutura bastante impressionante, quanto mais rico ele for, mais estará empenhado em ornamentar a cidade, não querendo ostentar a sua riqueza.

Atos magnificentes dificilmente são atos requeridos pela lei, e é de se esperar que você não precise de magnificência para ser justo. Podemos pensar na magnificência como uma espécie de excelência excedente que ultrapassa a justiça, uma forma de liberalidade ou generosidade (discutida no primeiro capítulo da EN IV) possível apenas para pessoas que dispõem de grandes recursos. O que isso tem em comum com a justiça é uma orientação social focada no bem comum. Os “grandes gastos e aqueles que merecem mais prestígio” (IV.2.1122b35) são precisamente aqueles assim listados por Aristóteles um pouco antes:

A magnificência é um atributo dos gastos do tipo que chamamos dignos de honoríficos, por exemplo, aqueles relacionados aos deuses – oferendas, ritos e sacrifícios [sustentar financeiramente as principais instituições da religião cívica] – e, similarmente, com o que quer que se relacione com o culto; e todos aqueles que são objeto de ambição do espírito público, como quando as pessoas pensam que devem sustentar a brilhante performance

de uma peça ou a criação de um barco trirreme [contribuir com os gastos associados com a maior instituição cívica de teatro e com as capacidades navais da cidade] ou a promoção de um banquete para a cidade. (IV.2.1122b19-23)

Por outro lado, parece que Aristóteles teria pensado que uma pessoa extremamente rica que *não* gasta dinheiro com as coisas públicas comporta-se de maneira injusta na medida em que ela não está fazendo o que a cidade propriamente *confia* que tais pessoas farão para promover o seu bem-estar. Com certeza, ele considera falhas na liberalidade ou na generosidade como coisas erradas, atos de injustiça (EN V.2.1130a16-19). Aqui, é interessante considerar o tratamento dado por Cícero à justiça e à liberalidade como duas coisas intimamente conectadas (*Dos Deveres* I.20), de tal sorte que às vezes a liberalidade parece ser tratada como uma forma de injustiça, às vezes ambas são subsumidas à virtude geral da sociabilidade (*communitas*, I.152; cf., por exemplo, I.15-17; para uma discussão, ver Atkins, 1990, p. 263-272).

Sabedoria prática

Em EN VI, Aristóteles insiste que a sabedoria prática (*phronesis*) é uma forma de conhecimento que opera através da deliberação sobre particulares que culmina na ação. Isso a distingue imediatamente do conhecimento teórico (*sophia*), o qual é focado no universal e no que não pode ser de outro modo, sendo uma ênfase bem-sucedida à sua tácita agenda antiplatônica. O compromisso aristotélico com essa agenda é feroz e meticuloso nos capítulos centrais da EN VI. É como se a sua convicção da obsessão epistemológica insensata indiscriminada de Platão com o universal e o imutável o impelisse a insistir – por

uma forma de raciocínio e juízo prático – que não é simplesmente disso que *se trata*: eles “tratam com o que vem por último, isto é, com os particulares”, uma vez que focam “no que deve ser feito, e isso é o que vem por último” (EN VI.11.1143a28-9, 1143a34-5; em suma, o conjunto que vai de EN VI.5-11 em geral).

Essa ênfase tem o efeito de minimizar usos mais arquitetônicos da sabedoria prática. Não é o caso de que Aristóteles queira negar esses usos. Por exemplo, no final do capítulo em que trabalha com detalhe o contraste entre a sabedoria teórica e prática nos termos que mencionei, ele reconhece que a sabedoria prática também pode assumir uma forma arquitetônica, mesmo se o conhecimento particular é, no fim das contas, o mais importante para o sucesso na ação (EN VI.7.1141b21-3). Além disso, seu tratamento formal da sabedoria prática é suficientemente neutro, como entre seu exercício no que é mais geral e sobre as questões mais particulares. Ela é “uma disposição verdadeira envolvendo prescrição racional, relacionada à ação na esfera do que é bom e mau para os seres humanos” (EN VI.5.1140b4-6; cf. 1140b20-21).

A concessão aristotélica de que há também uma forma arquitetônica de sabedoria prática é evidentemente provocada pelo reconhecimento de que Aristóteles precisa conciliar o que está argumentando no Livro VI com o seu tratamento do conhecimento político como sendo de algum modo estratégico (cf. início do Livro I). Ele segue a concessão com um parágrafo na primeira metade do Capítulo 8 sobre o conhecimento político e a sua relação com a sabedoria prática (EN VI.8.1141b23-1142a11). Sua primeira e mais rápida observação é que elas são, de fato, a mesma disposição ou estado da mente, ainda que difiram em essência (a ideia sendo, sem dúvida, a de que o pensamento político

não pode ser *definido* como sabedoria prática sem alguma qualificação, mas como sabedoria prática exercida na esfera política). Tendo rapidamente se livrado dessa questão, ele então atenta – ainda que de modo muito breve e, de fato, de maneira elíptica e indireta – para duas outras questões: o contraste entre uma forma de política estratégica e mais imediatamente prática, de um lado, e o conhecimento político, de outro; e a tendência popular de identificar a sabedoria prática como algo relacionado apenas com preocupações individuais. Penso que a razão pela qual Aristóteles diz menos sobre essas questões do que deveria é porque ele é empurrado em direções contrárias. De um lado, ele não quer recuar na sua afirmação proeminente do Livro I de que o conhecimento característico da política é o conhecimento arquitetônico do bem supremo e, como tal, é a forma suprema e dominante de conhecimento no domínio prático (EN I.2.1094a26-8). De outro lado, ele não quer fechar os olhos para o argumento de EN VI de que a orientação *prática* do raciocínio e do juízo práticos exige um foco no particular, nem dizer qualquer coisa que possa impugnar sua confiança em exemplos tirados da esfera da escolha puramente individual (como a que ele acabara de invocar sobre a boa digestão das carnes leves: EN VI.7.1141b18-21).

Entretanto, Aristóteles engenhosamente indica – de maneira tanto implícita quanto explícita – (1) os limites como a indispensabilidade de uma forma de política relacionada apenas com decisões particulares e (2) a implausibilidade da concepção dos interesses de um indivíduo que os isola da política. Em relação a (1), ele assinala em uma passagem já citada que, ao lado do conhecimento arquitetônico legislativo, o pensamento político assume uma forma que “tem a ver com a ação e a deliberação, pois uma escolha [de um con-

cílio ou de uma assembleia], como aquilo que se origina da deliberação, é algo que requer ação” (EN VI.8.1141b26-8). E ele destaca, penso eu como algo que apoia a importância que ele atribui ao conhecimento político desse tipo, que isso tende a ser o que as pessoas ordinariamente entendem por “conhecimento político” e que elas falam como se aqueles que têm isso fossem as únicas pessoas engajadas na política (o que, é evidente, conflita com sua própria visão, como expressa no Livro I, segundo a qual o *verdadeiro* político é o legislador: I.13.1102a7-12). Ao mesmo tempo, ele acrescenta uma comparação que indica que há algo de errado na concepção popular. Isso seria como tratar os artesãos como as únicas pessoas que realmente *fazem* algo quando uma casa está em construção (EN VI.8.1141b29). Talvez seja assim, mas a mera menção a eles nos faz lembrar da existência do mestre construtor. Este é quem diz aos artesãos o que eles devem fazer, organizando o seu trabalho. Como tal, ele tem o mais importante papel no processo como um todo, graças a sua visão do objetivo que eles estão tentando – direta ou indiretamente – alcançar. Similarmente (podemos inferir), *mutatis mutandis* na política.

Em relação a (2), Aristóteles reconhece que a sabedoria prática é, em geral, tomada como algo especialmente relacionado com os interesses de um indivíduo (e aqui uma das outras possíveis traduções de *phronesis* – “prudência” – vem à mente). Ele não descarta essa ideia como tal. O que ele assinala imediatamente (e de forma muito característica) é apenas que há diferentes maneiras pelas quais alguém pode ser tido como sabendo o que é do seu próprio interesse. A implicação é que alguns desses interesses serão válidos, outros inválidos – e alguém que pensa que disse algo de verdadeiro ao dizer que a sabedoria prática é focada

nos interesses de um indivíduo precisará dizer bastante coisa antes que possamos dizer se estão certos. E, no final da passagem, Aristóteles apresenta uma questão relacionada a esta – não o quê, mas como (EN VI.8.1142a10-11): “Outra vez, como se deve administrar os seus próprios interesses não está claro – é preciso atentar mais para isso”.

Antes, grande parte da sua discussão é iniciada com uma apresentação irônica de uma *versão* popular da opinião de que alguém com sabedoria prática está principalmente preocupado com os próprios interesses. Essa é uma opinião que considera os políticos como intrometidos, em contraste com as pessoas sensíveis e discretas que não se preocupam com esse tipo de coisa – porque elas têm sua atenção dirigida, como se deve, para o *próprio* bem (uma citação de Eurípedes é feita para ilustrar essa visão). Sabemos, a partir da análise aristotélica da autossuficiência no Livro I, que ele veria uma concepção do *meu* bem que me considera como uma unidade isolada dos meus compatriotas e dos seus interesses e, por essa razão, não precisando envolver-se na política, como refletindo uma compreensão radicalmente equivocada da natureza humana. Mas aqui – mantendo o ritmo geral de sua análise – ele apenas faz o comentário sutilmente sarcástico (EN VI.8.1142a9-10, também já citado): “De fato, é de se imaginar que o seu próprio bem-estar seja inseparável da economia de uma casa, sendo dependente de um sistema social e político”.

Na *Política*, Aristóteles vai mais além disso. Lá ele faz o seu tratamento da sabedoria prática seguir através de uma implicação da dependência do bem de uma pessoa com um sistema social e político. Ele desenvolve a impressionante e (para um leitor da EN VI) inesperada afirmação de que a sabedoria prática é *a única virtu-*

de que pode ser possuída apenas por um dirigente, não por alguém que é dirigido por outros (*Pol.* III.4.1277b25-30). Nenhuma explicação é apresentada para defender essa posição restritiva. Porém, a maneira mais plausível de reconstruir uma explicação parece ser a de seguir o caminho que pretendo agora apresentar.

O raciocínio necessário para sustentar a afirmação de Aristóteles deve presumivelmente ser algo como o seguinte. Uma vez que os seres humanos “nasceram para a cidadania”, eles alcançarão o seu bem apenas em uma comunidade política que vise a promover a sua felicidade e o seu bem-estar, dando-lhes oportunidades de realizar as ações admiráveis que caracterizam a coragem e as demais virtudes morais nas suas mais altas formas. A cidadania – pertencer a uma comunidade política – oferece não apenas uma estrutura para a boa vida, mas é ela mesma realizada sobretudo pela *participação no sistema de regras* pelas quais a cidade é governada, o que em um sistema *político* (como oposto a uma monarquia) será uma questão de fazer as vezes de dirigente e, por vezes, ser guiado pelos outros. A participação na regra é algo que permite que alguém exerça a virtude intelectual da sabedoria prática, tendo em vista que é mais importante e significativo, pois a sabedoria prática, como está dito na *EN*, é “diretiva” ou “prescritiva” (*epitaktike*) – “o que alguém deve ou não fazer”: esse é o seu objetivo (*EN* VI.10.1143a8-9). A participação na regra dá a uma pessoa que possui tal sabedoria a oportunidade de ajudar a *determinar* a maneira como a cidade visa a alcançar “o maior e mais completo bem” (*EN* I.2.1094b8) do bem-estar para a comunidade como um todo. Por outro lado, a exclusão da regra significa não apenas que as pessoas não têm função nisso, mas também que elas são privadas de muitos modos da habilidade

de dirigir suas vidas no grau em que deveriam. Mais obviamente, elas não farão parte das decisões políticas que as afetarão, assim como às suas famílias e aos seus amigos, em áreas tão diversas como guerra e paz, procedimentos das cortes e sistema educacional, o que terá um impacto profundo em suas perspectivas para a virtude e a felicidade.

Isso também nos permite entender por que a *Política* estabelece o ponto de alcance tão alto onde a sabedoria prática opera e por que ela permite àqueles que são apenas sujeitos à regra nada mais que “opinião verdadeira” sobre o que deve ser feito (*Pol.* III.4.1277b28-9). O pensamento de Aristóteles deve ser o de que meros sujeitos – embora possuindo *status* de livres – têm pouca oportunidade para desenvolver adequadamente a disposição que os capacita a fazer escolhas importantes na vida que a sabedoria prática dá a uma pessoa. Eles podem, em certa medida, ser corajosos e temperantes: indivíduos privados disso são tidos como engajados em um comportamento decente não menos que os tiranos – ou até mesmo mais (*EN* X.8.1179a6-8). Contudo, eles não alcançarão a virtude completa de um homem verdadeiramente bom. Apenas um cidadão que participa das regras será capaz da sabedoria prática necessária para isso.

CONCLUSÃO

Autossuficiência, virtude moral e sabedoria prática: em relação a todos esses ingredientes da boa vida intimamente relacionados, Aristóteles deixa suficientemente claro que apenas atualizando a sua cidadania (podemos dificilmente incluir as mulheres nesse grupo) de várias maneiras é que um ser humano alcançará o seu potencial. As passagens nas quais ele é mais explícito sobre isso não são sustentadas e

não são os pontos das suas análises filosóficas mais poderosas e intrincadas da *Ética Nicomaqueia*. Mesmo a mais extensiva delas – a discussão da justiça no primeiro capítulo do Livro V – é apenas um prefácio, incluído porque Aristóteles queria distinguir claramente a justiça geral da mais específica, que deve ser o seu objeto real (EN V.1.1130a4; cf. 2.1130b18-20). Isso indica não que as dimensões políticas da virtude e da felicidade são marginais ao pensamento ético. Ao contrário disso, no tratamento final da melhor vida para o ser humano considerado como humanos em X.8, Aristóteles continua a pensar nisso como uma vida *política*, entendida como uma vida que envolve um engajamento ativo na política assim como outras atividades pertencentes à cidade (EN X.8.1178a25-b3; cf. X.7.1177b6-15). A posição é que as dimensões políticas da virtude são concebidas como pertencentes à estrutura geral da boa vida, assim como, de uma maneira diferente, a política como projeto legislativo constitui uma estrutura para a ética – algo que Aristóteles indica (como vimos no início) ao dedicar o primeiro e o último capítulo da obra a esse tópico.

REFERÊNCIAS

- Ackins, E.M. 1990: “‘Domina et Regina Virtutum’, Justice and *Societas* in *De Officiis*”, *Phronesis*, 35 (3): 258-289.
- Broadie, S. and C. Rowe (eds.) 2002: *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. (trad.) *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. 9: Ethics. Oxford: Clarendon Press.
- Stewart, J.A. 1892: *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol. Oxford: Clarendon Press.

LEITURAS ADICIONAIS

- Bodéüs, R. 1993: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, trad. J.E. Garret. Albany, NY: State University of New York Press.
- Cashdollar, S. 1973: “Aristotle's Politics of Morals”, *Journal of the History of Philosophy* 11 (2): 145-160.
- Fritz, K. von and Kaap, E. (eds.) 1950: *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*. New York: Hafner.
- Kraut, R. 1989: *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Newman, W.L. 1887: *The Politics of Aristotle*, vol. II, apêndice A. Oxford: Clarendon Press.
- Roberts, J. 1989: “Political Animals in the Nicomachean Ethics”, *Phronesis* 34 (2): 185-204.

Tomás de Aquino, lei natural e eudaimonismo aristotélico

15

T.H. IRWIN

I

Muitos estudantes da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles reconhecem o valor de comparações entre ele e os moralistas modernos. Estamos realmente familiarizados com o modo como algumas considerações sobre Hume, Kant, Mill, Sidgwick e outros teóricos morais mais recentes podem lançar luz sobre a obra de Aristóteles. A luz pode provir tanto do reconhecimento de semelhanças quanto da consciência mais aguda de diferenças. “Temas antigos e modernos” é uma parte familiar dos estudos aristotélicos que não precisa mais ser defendida.¹

A despeito desse interesse por comparações, as teorias medievais recebem comparativamente pouca atenção. “Temas antigos e modernos” é uma tendência que acaba por omitir aproximadamente 1.500 anos de história da filosofia moral. De modo ainda mais geral, vemos que os principais comentários modernos à *Ética Nicomaqueia* escritos em inglês não têm explorado os abundantes comentários medievais à *EN* e suas discussões de pontos aristotélicos. Os comentários de Grant (1885), Stewart (1892), Burner (1900) e Joachim (1951) não demonstram grande familiaridade com a obra de Tomás de Aquino, que dirá com as fontes medievais menos familiares. Esse fato reflete parcialmente a longa negligência com o Escolas-

ticismo por filósofos da Grã-Bretanha nos séculos XVIII a XX.

Temos uma impressão completamente diferente se consideramos os comentários franceses, especialmente a importante obra de Gauthier e Jolif (1970). Contudo, podemos não nos sentir encorajados a estudar a obra de Tomás de Aquino, uma vez que Gauthier tem pouca estima por seus comentários. Seu veredicto aparentemente dotado de autoridade é contrário a persuadir os leitores de que eles devem ler Tomás de Aquino caso queiram entender melhor Aristóteles.²

Ora, se não incluirmos as reflexões medievais sobre Aristóteles em nossos estudos comparativos, perderemos uma certa perspectiva que pode ajudar-nos a entender “temas antigos e modernos”. Pode-se revelar útil saber se, por exemplo, os contrastes que encontramos são entre os antigos/medievais e os modernos ou entre os antigos e os medievais/modernos. Se soubermos com que tipo de contraste estamos lidando, poderemos estar em melhor condição para explicá-lo ou entendê-lo. Se, por exemplo, tentarmos explicar um contraste “antigo *versus* moderno” apelando a traços distintivos do mundo ou do pensamento moderno, poderemos estar cortando a árvore errada caso aquela visão “moderna” seja também medieval.

Por essa razão, eu deixarei de lado duas importantes perguntas que podem

razoavelmente ser feitas acerca de Tomás de Aquino:

1. Em que ele pode contribuir para a exegese de Aristóteles?
2. Em que ele pode contribuir para a filosofia moral?

Eu prefiro colocar ainda uma outra pergunta:

3. O que podemos aprender com Tomás de Aquino sobre a filosofia moral de Aristóteles?

Para responder à primeira questão, devemos concentrar-nos sobretudo no seu comentário à *Ética Nicomaqueia*. Para responder à segunda, devemos considerar sua filosofia moral como um todo. Para responder à terceira, precisamos considerar os aspectos de sua filosofia moral que tentam defender, explicar ou desenvolver as ideias de Aristóteles. Pretendo considerar particularmente algumas maneiras como Tomás de Aquino desenvolve as opiniões de Aristóteles por meio de teses que não podem ser encontradas no filósofo grego, mas que se pode razoavelmente reivindicar como derivadas dele e que foram mais longe em caminhos que Aristóteles apenas começou a trilhar. Sem dúvida, não é sempre fácil decidir se uma doutrina particular conta como um desenvolvimento razoável de Aristóteles ou se conta como uma inovação de Tomás de Aquino ou de um outro autor. Mesmo assim, tentarei verificar se podemos alcançar uma resposta para essa pergunta.

Uma razão para duvidar que Tomás de Aquino (ou qualquer outro filósofo medieval escrevendo em latim) tenha algo a nos esclarecer acerca de Aristóteles repousa no fato óbvio de que ele é um teólogo cristão e que, portanto, está comprometido com teses especificamente teológicas em matéria ética. Mesmo que nos limitemos ao seu comentário à *EN*,

o qual não é explicitamente apresentado como parte de um sistema teológico, não escaparemos às influências teológicas. Essas influências tornam-se óbvias quando observamos a obra na qual ele pensa em detalhe a ética aristotélica: a segunda parte da *Summa Theologiae*. O “Aristóteles batizado” pode interessar a um historiador preocupado com a absorção ou a adaptação da ética aristotélica no âmbito da teologia moral cristã. Mas acaso Tomás de Aquino oferece mais do que isso? Podemos aprender algo útil para quem estuda modernamente a *Ética Nicomaqueia* como parte da filosofia moral?

Gostaria de apresentar parte da resposta a essa questão considerando uma doutrina que pode parecer afastar Tomás de Aquino de Aristóteles: a doutrina do direito natural desenvolvida pelo primeiro não tem base explícita no segundo. Ela parece introduzir um elemento basicamente não aristotélico em sua posição. Analisarei algumas razões em favor dessa opinião. Argumentarei, no entanto, que a doutrina de Tomás de Aquino é um desenvolvimento razoável de Aristóteles, e não uma inovação não aristotélica. Nossa discussão levar-nos-á a fazer diversas considerações acerca da lei natural, da obrigação moral e das éticas antigas *versus* as modernas. Limitar-me-ei a apontar esses aspectos de passagem. Embora meu tratamento seja inconcluso, espero que seja sugestivo.

II

Pode-se argumentar que o apelo à lei natural introduz uma concepção basicamente legal da moralidade estranha a Aristóteles. Essa é a posição defendida por Anscombe em “A filosofia moral moderna”.³ Esse artigo foi publicado há mais de 40 anos e tem exercido considerável influência. É uma fonte de inspiração para a recente “ética das virtudes” de reivindi-

cada inspiração aristotélica, que reage a um defeito percebido nas versões mais usuais da teoria ética “moderna”. A autora é uma filósofa inglesa católico-romana que conhece bem tanto Aristóteles quanto Tomás de Aquino. Poder-se-ia esperar que ela oferecesse uma interpretação confiável de suas semelhanças e diferenças. Como ela defende que os dois autores diferem fundamentalmente em elementos centrais da teoria ética, quem levar a sério a sua opinião não se sentirá encorajado a procurar em Tomás de Aquino um desenvolvimento razoável das teses de Aristóteles.

Segundo Anscombe, os conceitos modernos de obrigação, dever e dever moral são vestígios de uma concepção antiga da ética e, segundo ela, devem ser abandonados.⁴ Essa concepção ética antiga é, no entanto, posterior a Aristóteles, tal como atesta a falta de correlato para o nosso conceito de moral em qualquer consideração acurada de Aristóteles. De fato, o próprio termo “moral”, “tomado em sentido moderno, não parece ter um correspondente na teoria ética aristotélica” (MMP 27).⁵ Aristóteles usa o “dever” e o “é preciso” com referência à bondade e à maldade, mas não no sentido moral que esses termos adquiriram hoje em dia.⁶ O “dever”, em seu sentido moral, é equivalente a “estar obrigado” em sentido legal. Ele implica que alguma lei obriga.⁷ E, se uma lei nos obriga, então algum legislador deve nos ordenar. Mas nós não acreditamos que um legislador nos ordene a fazer aquilo que devemos fazer moralmente. Assim, nosso uso de “dever” moral pressupõe uma concepção da moralidade que consideramos falsa.

Para explicar por que nós, em contraposição a Aristóteles, usamos esse “dever” moral, Anscombe apela à influência do cristianismo e de sua “concepção legal da ética”.⁸ Esse pressuposto histórico explica nosso uso moderno do “dever” em sentido moral.⁹ Como Aristóteles é anterior a

esse pressuposto, ele não usa o “dever” em sentido moral.¹⁰ Mas como nós somos, nessa matéria, pós-cristãos, usamos o termo em sentido moral, ainda que nosso uso repouse sobre uma pressuposição que tenha sido amplamente abandonada.

Anscombe não foi a primeira a reivindicar que conceitos legais influenciaram o desenvolvimento e os pressupostos da ética moderna. Sidgwick, por exemplo, sustenta que a ética moderna funda-se em noções “quase jurídicas” amplamente ignoradas pela ética antiga.¹¹ Ele acredita que o elemento crucial para a ética moderna é anunciado em visões que ligam a moralidade aos dispositivos da lei natural. Ao tratar dessa ligação, cita os estoicos e Tomás de Aquino (Sidgwick, 1902, p. 144, p. 160-162). Anscombe, por sua vez, concorda com Schopenhauer¹² e Nietzsche¹³ ao oferecer uma explicação genealógica que mostra que uma prática racionalmente indefensável é o resíduo de uma prática fundada em apoios – atualmente rejeitados – que a tornariam defensável. Todavia, como os filósofos modernos, em sua maioria, descartaram o ponto de vista que lhes permitiria levar a sério a concepção legal, eles não podem, de maneira justificada, confiar no dever moral. Portanto, devemos começar a ética do ponto em que Aristóteles a começou, ou seja, sem qualquer obrigação moral.¹⁴

Se Anscombe está certa, Tomás de Aquino não nos ajudará a compreender Aristóteles em pontos centrais, uma vez que ele não defende nem a posição de Aristóteles, na qual não há o dever moral, nem a posição moderna, que admite o dever moral sem acreditar no legislador. Tomás de Aquino deveria exemplificar a concepção legal na qual há o legislador. Assim, faltaria a Aristóteles a noção de obrigação moral, mas Tomás de Aquino deveria detê-la, já que ele defende a concepção legal de ética que confere sentido à obrigação moral.

III

A posição defendida por Tomás de Aquino parece apoiar a tese de Anscombe. Ele concede um lugar proeminente à lei natural, lugar esse praticamente ausente em Aristóteles.¹⁵ Além disso, liga a lei natural às leis eterna e divina e toma os primeiros princípios da lei natural como sendo os primeiros princípios da razão prática. Podemos então supor que esses não são apenas elementos não aristotélicos presentes em Tomás de Aquino, mas elementos não aristotélicos que o caracterizam como um filósofo cristão comprometido com uma concepção jurídica de moralidade.

Tomás de Aquino aparentemente oferece ainda um outro apoio a essa interpretação: ele reivindica que há uma lei natural ao mostrar que esta satisfaz as condições necessárias e suficientes para a lei. Uma lei é uma regra¹⁶ que envolve ordem, move o agente a agir, impõe uma obrigação e exige publicação (*ST* 1-2, q.90, a.4). Esses traços da lei sugerem que uma lei envolve essencialmente a legislação e um legislador. Sem dúvida, Tomás acredita que há um legislador divino e que a lei natural encarna a lei eterna, a qual não independe da mente de Deus. Assim, ele parece concordar com a visão cristã (como Anscombe a descreve) contra a visão aristotélica e tratar a moralidade como um produto da legislação de um legislador divino.

No entanto, essa não é a posição de Tomás de Aquino. Para ele, os traços relevantes da lei não envolvem essencialmente a legislação e o legislador. Eles podem ser entendidos em sua totalidade de modo não-legislativo. Tomás de Aquino acredita que a lei natural contém regras, ordens e exigências para guiar a ação, mas não defende que a lei consista essencialmente em ordens que sejam a expressão da vontade de um legislador. Para ele, a lei natural

decorre do agir finalisticamente ordenado característico dos seres humanos. A lei natural está presente na criatura racional na medida em que ela participa da providência divina ao exercer a previsão para si e para os outros.¹⁷ As criaturas racionais participam da razão divina na medida em que a razão é naturalmente iluminada de forma a ser capaz de distinguir o bem do mal. Essa discriminação e previsão para si e para os outros constituem a lei natural. A lei natural inclui, portanto, ordens que não consistem na expressão da vontade de nenhum legislador externo. Nós a encontramos nos princípios descobertos pela razão prática como resultado da deliberação acerca do bem final. Esses princípios são preceitos da lei natural (1-2, q.90, a.1), a qual impõe uma obrigação que não depende da vontade do legislador. Nós a descobrimos ao encontrar o que é exigido pelos princípios descobertos pela razão prática deliberativa.

Tomás de Aquino defende que a lei natural presente em nós é a nossa disposição para deliberar por referência a nosso próprio fim último. O princípio dos movimentos voluntários é o “bem comum” e o fim último que corresponde aos primeiros princípios da demonstração para casos teóricos (1-2, q.10, a.1). Logo, toda ação racional depende do desejo do fim último, princípio básico que nos pertence através da lei natural.¹⁸ E, como a lei natural é um princípio racional, ela é guiada pelo primeiro princípio da razão prática, o qual nos dirige para o fim último.¹⁹ O ato primeiro de direcionar nossos atos para o fim provém da lei natural porque é assim que exercitamos a providência para nós mesmos. Somos uma lei para nós mesmos e temos a lei natural em nós porque somos agentes que direcionam suas ações para a felicidade. Seguir a lei natural não nos afasta do ponto de vista eudaimonista que é característico da *Summa*; ao contrário,

isso simplesmente expressa o ponto de vista eudaimonista.²⁰

A concepção de Tomás de Aquino acerca da lei natural é redutiva e deflacionária em um aspecto: ele não toma nossa consciência da lei natural como sendo uma nova fonte de *insight* moral distinta da reflexão sobre a nossa felicidade. Defende que, de acordo com um entendimento razoável da lei, o que foi dito a respeito das virtudes e da razão prática mostra que somos conscientes da lei natural em nós. Tomás de Aquino certamente acredita que Deus é legislador, mas não considera a legislação divina como essencial para a existência da lei natural.

Se essa for a maneira correta de ler Tomás de Aquino, sua posição vai contra a reivindicação de Anscombe sobre as exigências morais e a legislação. Para ele, o aspecto legal da moralidade simplesmente consiste no fato de que os princípios morais são princípios racionais, do tipo descoberto pela deliberação aristotélica, que guiam a ação. Como Anscombe acredita que Aristóteles não aceita uma concepção legislativa das exigências morais, ela deve dizer o mesmo acerca de Tomás de Aquino.

IV

Se falta, tanto a Aristóteles quanto a Tomás de Aquino, o dever moral tal como Anscombe o entende, então ela não encontrou um contraste entre as posições “antiga” e “posterior”. Tampouco localizou um contraste entre as visões “pré-cristã” e “cristã” ou entre as visões pré-moderna e moderna. Ora, alguns moralistas modernos concordam com a concepção “naturalista” de Tomás de Aquino segundo a qual a lei natural, na medida em que expressa exigências morais, consiste em fatos sobre a natureza humana independentes da vontade legislativa de Deus. A tese de Anscombe está de acordo

com os moralistas, geralmente chamados de “voluntaristas”, que rejeitam o naturalismo de Tomás de Aquino.

Para entendermos o debate entre voluntaristas e seus oponentes naturalistas, precisamos distinguir dois elementos geralmente reconhecidos da lei natural. O primeiro consiste em propriedades e fatos naturais “intrínsecos”: aqueles que pertencem à natureza de pleno direito, independentemente da vontade legisladora de Deus. O segundo depende do exercício da vontade legisladora divina ao estabelecer as ordens. Esses teóricos divergem quanto a saber se diferentes traços da lei natural são fatos naturais intrínsecos ou produtos da legislação divina. O debate versa, portanto, sobre a independência com respeito à vontade legisladora de Deus, e não sobre a completa independência por relação à vontade divina. Pode-se razoavelmente argumentar que nenhum fato natural intrínseco, que faça referência essencial a seres particulares contingentes, é independente da vontade criadora de Deus.²¹ Mas isso não resolve o problema sobre a independência da vontade legisladora divina.²² Tomás de Aquino e outros naturalistas afirmam que as exigências morais da lei natural são independentes da vontade legisladora de Deus.²³ De acordo com os voluntaristas, a vontade legisladora divina é essencial para as exigências morais.²⁴ Nesse sentido, Pufendorf defende a tese voluntarista sustentando que a vontade de um legislador, expressa em ordens, é essencial para a obrigação e, por conseguinte, para as exigências morais. Ele reconhece que ações apresentam bondade e maldade naturais independentemente da vontade legisladora divina, mas sustenta que a bondade e a maldade naturais são insuficientes para a bondade moral ou correção (*honestas*) intrínseca.²⁵ Segundo essa teoria, as únicas razões que não pressupõem os comandos divinos são as

que se referem ao agradável (*iucundum*) e ao vantajoso (*utile, commodum*). Reconhecer a bondade como correção (o *bonum honestum*) equivale a reconhecer a existência de fins não hedônicos, não instrumentais, que merecem ser buscados por seu valor próprio. Reconhecer ações como corretas equivale a reconhecê-las como dignas de serem buscadas por seu valor próprio, e não apenas por vantagens instrumentais.

De acordo com Pufendorf, essa correção moral exige a legislação divina, pois a bondade e a maldade naturais não garantem princípios com o conteúdo correto ou a força adequada.²⁶ A bondade e a maldade naturais fornecem razões baseadas na busca do prazer ou na vantagem, a qual repousa na inclinação, enquanto a moralidade impõe exigências independentes da inclinação. As exigências morais ultrapassam as considerações de prazer e vantagem, mas não podem fazer isso se tiverem origem simplesmente na bondade natural. Elas são as bases para elogios, reprimendas e punições, mas não podem sê-lo se repousarem simplesmente na bondade natural, uma vez que não me forneceriam razão alguma para segui-las independentemente de minha inclinação. Também não fornecem nenhum motivo para reconhecer que eu mereço punição da parte de outras pessoas simplesmente por ter falhado em seguir considerações relativas ao meu prazer e à minha vantagem próprios.

Segundo Pufendorf, esses traços da moralidade acarretam que a bondade e a maldade naturais são insuficientes para a bondade moral e para as exigências morais. Se reconhecemos que nossas ações algumas vezes merecem punição, devemos tomá-las como violações de leis expressas em ordens. Apenas a legislação divina forneceria, de acordo com ele, as exigências dotadas da força peculiar que possui a moralidade. Anscombe concorda

com ele acerca da conexão entre deveres, obrigações e atos de legislação.

V

Em resposta a esse resumo dos debates entre naturalistas e voluntaristas sobre a lei natural, deve-se rejeitar a afirmação de Anscombe segundo a qual uma concepção legal do dever moral é característica da pré-Reforma ou do pensamento cristão do início da era moderna. Mas teria ela razão em afirmar que se trata de uma característica da filosofia moral moderna tardia? Os argumentos voluntaristas tornam dispensável uma consideração mais séria da posição naturalista?

Para compreender como o naturalismo é bastante tenaz em suas reivindicações, basta considerar a série de moralistas do início do período moderno que escreveram em inglês e que defenderam uma posição naturalista frente a exigências e deveres morais.²⁷ Price concorda com a tese voluntarista de que o “correto”, o “dever” e a “obrigação” implicam-se mutuamente.²⁸ Porém, contrariamente aos voluntaristas e a Anscombe, ele não usa a “obrigação” para explicar os demais termos. Tampouco faz com que a obrigação exija uma legislação ou um legislador. Se ele rejeita essa linha explicativa é porque acredita que a correção consiste exclusivamente em fatos sobre propriedades objetivas das coisas que são independentes da vontade de qualquer legislador.

A obrigatoriedade e a correção acarretam, segundo Price, que alguma lei obrigue-nos a fazer o que é obrigatório e correto, mas a existência de tal lei não implica a de um legislador. A lei resulta simplesmente do fato de que algumas coisas são corretas e que, por isso, devemos fazê-las.²⁹ Ao falar dos deveres morais como contendo uma obrigação e uma lei, não precisamos fazer referência a qualquer

ato de legislação por parte de um legislador. O tipo relevante de lei é um princípio vinculante dotado de autoridade. Descobrimos tal princípio quando não encontramos alternativa racional para agir do modo como o princípio prescreve. A própria correção fornece-nos o tipo relevante de princípio. Price, portanto, aborda a análise voluntarista e legislativa do dever moral e rejeita-a em favor de uma análise que apela unicamente para a correção intrínseca.

Este resumo sugere que devemos concordar com a afirmação de Anscombe segundo a qual Aristóteles carece de um dever moral (tal como concebido por ela). Se concordamos com Anscombe que o uso do “dever” em um sentido legislativo é necessário para o dever moral e para o conceito de moralidade, precisamos inferir, assim como ela o faz, que Aristóteles carece de um conceito de moralidade. Se sua apresentação do dever moral fosse correta, seguir-se-ia que Tomás de Aquino, Suarez, Price e outros não voluntaristas careceriam igualmente de um dever moral.

Mas devemos realmente aceitar sua apresentação do dever moral? Anscombe acredita que podemos entender o caráter obrigatório e impositivo das exigências morais apenas se os relacionamos a presumidos atos legislativos. Ela infere que nosso uso do “dever” é um resíduo de um pretérito consenso sobre a verdade dessa pressuposição. Nossa discussão sugere, contudo, que a concepção atual das exigências morais pode expressar a posição de Price segundo a qual fatos acerca da correção ou da incorreção intrínseca geram as exigências relevantes sem referência a qualquer ato de legislar. Estaríamos justificados a descartar a posição de Price (que expressa a visão de seus predecessores naturalistas) apenas se ela obviamente falhou em explicar os traços da moralidade que os voluntaristas preten-

dem explicar por referência à legislação divina. Todavia, a posição de Price é, no mínimo, tão plausível quanto a posição voluntarista de Pufendorf ou de Anscombe. A tese de Anscombe repousa sobre a falsa afirmação de que uma concepção voluntarista das exigências morais define nosso conceito de moralidade.

Nosso conceito de obrigação moral não nos separa, portanto, de Aristóteles. A tese de Suarez sobre uma moralidade não legisladora e a de Price sobre a obrigação oferecem uma apresentação plausível das exigências morais que não envolvem essencialmente a legislação. Ora, não nos causa surpresa que suas teorias ajustem-se bastante bem à de Aristóteles. Suarez pretende expor o caráter do bem moral, o *honestum*, e usa a terminologia que a filosofia latina costumeiramente empregava para traduzir o termo aristotélico *kalon* (belo), o qual assinala um traço comum das virtudes do caráter. Esta é a expressão que Aristóteles emprega para esclarecer os usos de “dever” (*dein*) que deve ser considerado quando afirmamos que pessoas virtuosas devem ser bravas, medrosas ou seguras e desejar gastar dinheiro, tudo isso na medida correta (*EN* IV.1.1120b27-1121a4). Ele reconhece o belo como um objetivo distinto do prazeroso e do vantajoso e parece comprometer-se com o tipo de bondade moral que os naturalistas posteriores tomam como base para o dever moral.³⁰

VI

Até o momento, sustentei, contra Anscombe, que Tomás de Aquino não difere de Aristóteles sobre o dever moral. Defendi que sua introdução da lei natural não altera a base fundamentalmente eudaimonista de sua teoria moral. Precisaréi agora considerar um argumento que vai em sentido oposto. Se Tomás de Aquino

não introduz nada de fundamentalmente não aristotélico, pode-se então perguntar se ele acrescenta algo a Aristóteles que mereça nossa atenção, ou se ele simplesmente serve o mesmo vinho aristotélico em garrafas novas. Suas afirmações acerca da lei natural lançam nova luz à posição de Aristóteles?

Será útil considerar uma questão específica que emerge do ataque de Pufendorf ao naturalismo: uma das razões para rejeitar as propriedades naturais morais independentes da legislação é a sua crença de que, mesmo sem legislação, temos razões que se referem ao prazer ou à vantagem, mas não razões que envolvam qualquer outro tipo de bondade.³¹ Podemos expressar parte do que ele tem em mente afirmando que todas as razões naturais não legislativas são internas. Temos razões para fazer aquilo que realiza os fins que já desejamos por si mesmos, ou o que produz os meios para esses fins. No entanto, a moralidade fornece-nos razões externas que não são fundadas em nossos desejos antecedentes.

Eis aí uma pergunta razoável de se fazer ao eudaimonismo aristotélico. E não encontramos muita coisa sobre isso em Aristóteles. Embora possamos defender que ele esteja comprometido com razões externas, sua apresentação da felicidade não deixa esse ponto completamente claro.³² E sobre isso Tomás de Aquino tem algo a acrescentar.

VII

Muito embora Tomás de Aquino exponha a sua doutrina do bem final nas primeiras cinco questões da *Prima Secundae* e não trate da lei senão a partir da questão 90, essas duas doutrinas estão profundamente relacionadas. Alguns dos principais pontos de ligação são os seguintes:

1. Como já mencionei, ele afirma que o primeiro princípio da lei natural é que o bem deve ser feito e o mal evitado. Isso não é o mesmo que afirmar que o “bem” é um termo prescritivo ou que, ao considerar algo como bom, estamos supondo que ele precise ser feito (Grisez, 1969). Tomás de Aquino baseia-se na apresentação dos bens que ele já havia feito: coisas são boas porque promovem o bem último. Assim, o primeiro princípio da lei natural exige que promovamos o bem último.³³ A lei natural está presente nos seres humanos porque eles são agentes racionais. E eles são agentes racionais porque visam ao bem último.
2. O bem último para os seres humanos consiste em realizar sua natureza. Ao especificar as exigências do bem último, precisamos levar em conta as exigências da natureza humana. As diferentes virtudes especificam os preceitos da lei natural, pois ela prescreve a ação em conformidade com a natureza.³⁴ O que é natural para os seres humanos exprime sua natureza como seres racionais. A ação natural é o tipo de ação em direção à qual os seres humanos apresentam uma inclinação natural e que eles formam devido a um juízo natural ou “critério natural da razão”.³⁵
3. Essas exigências da natureza humana incluem as exigências da vida social e, portanto, incluem a amizade e a justiça entre seres humanos. Os preceitos mais elevados são imediatamente derivados do primeiro princípio de acordo com a ordem das inclinações naturais: “A ordem dos preceitos da lei da natureza está de acordo com a ordem das inclinações naturais” (1-2, q.94, a.2). Diferentes inclinações naturais repousam em diferentes aspectos de nossa natureza.

- a) A inclinação que resulta em preceitos referentes à autopreservação repousa na natureza que compartilhamos com todas as demais substâncias naturais.
- b) A inclinação que resulta em preceitos referentes à satisfação e ao controle dos apetites corpóreos repousa na natureza que compartilhamos com outros animais.
- c) A inclinação que resulta em preceitos referentes à vida social repousa em nossa natureza como animais racionais (q.94, a.2; q.95, a.4).

Essas diferentes afirmações contrabalanceiam-se. As duas primeiras deixam claro que os preceitos da lei natural não são nem distintos nem anteriores à busca do bem último. Elas implicam igualmente que a busca do bem último não nos compromete apenas com uma estrutura formal desprovida de um conteúdo específico. A afirmação naturalista impõe um conteúdo específico ao bem humano e às virtudes. A terceira afirmação responde à objeção habitual ao eudaimonismo aristotélico segundo a qual ele não pode satisfazer os aspectos interpessoal e imparcial da moralidade.

Ao expor essas teses de maneira sumária e um tanto abrupta, tentei deixar claro que elas são não triviais e controversas. Em vez de tentar explicar ou defender todas as afirmações, discutirei apenas uma delas para mostrar como Tomás de Aquino acrescenta algo significativo a Aristóteles e como isso afeta a sua apresentação da posição aristotélica.

VIII

Algumas das teses de Tomás de Aquino sobre o bem final são bastante familiares em Aristóteles. Porém, sua apresentação da felicidade aprofunda um

ponto que está, no máximo, implícito em Aristóteles.³⁶ Tomás de Aquino apresenta a felicidade como “a perfeição última de uma natureza intelectual ou racional” (1a, q.62, a.1) e, portanto, como “um estado tornado perfeito pelo conjunto de todos os bens” (1a, q.26, a.1, ad.1).³⁷ A perfeição é a única coisa que satisfaz as condições para ser o fim último, e todos os agentes racionais desejam a sua perfeição como um fim último (cf. 1a, q.60, a.3).

Sustenta ainda que o fato de objetivarmos a perfeição é a base de nosso desejo de um único e último fim e de nosso querer tudo em vista de um único fim último (1-2, q.1, a.5-6). Temos um único fim porque todas as coisas procuram a sua perfeição e, portanto, procuram um fim que satisfaça todos os seus desejos.³⁸ O desejo da perfeição é o desejo de sua atualização.³⁹ Isso é comum a todas as criaturas vivas, pois elas são organizadas em vista das atividades vitais específicas que constituem sua atualidade e seu fim, especificados por sua forma (ver 1-2, q.3, a.2; q.55, a.1). A vida que constitui o estado saudável de uma criatura é a que atualiza suas capacidades naturais. Esse vínculo entre o bem, a completude e a perfeição conduz Tomás de Aquino a uma consideração naturalista do bem que repousa em uma tese essencialista acerca dos seres humanos. Ele identifica o bem não apenas com a satisfação sistemática dos desejos, mas também com a aplicação sistemática da atividade racional na vida, pois essa é a atividade essencial de um ser humano.⁴⁰

Para compreender o ponto de Tomás de Aquino em relação à perfeição, devemos considerar por que o fim último não é meramente compreensivo. Se todas as razões são internas, podemos ter um fim último compreensivo, mas não podemos ter uma razão para ter esse fim compreensivo que repouse em tais preferências. Se

todas as nossas razões estiverem baseadas em preferências, teremos exaurido nossas razões ao pôr as preferências últimas que determinam nosso fim compreensivo. Quando nos confrontamos com alternativas a nossas preferências totais, devemos admitir que não temos razões para preferir nossas preferências às alternativas.

Essa atitude sobre nossas preferências últimas está de acordo com nossa opinião acerca de alguns de nossos fins. Em alguns casos, consideramos nossos fins particulares como um fato bruto, uma questão de gosto, temperamento, meio em que nos encontramos, etc. E reconhecemos que não estaríamos em uma pior situação caso trocássemos esses fins por outros, desde que nosso gosto, nosso temperamento, etc., se ajustassem à troca. Embora eu possa preferir tocar violino a tocar trompete, não acho que eu sofreria uma grande perda caso viesse a preferir o trompete.

Contudo, essa não parece ser a nossa visão acerca dos fins últimos. Normalmente admitimos que eles não podem ser substituídos sem perda. Posso ficar satisfeito por ter minhas preferências por um instrumento substituídas por minha preferência por outro, mas penso que estaria em pior situação caso minha preferência pela música fosse substituída por uma preferência pelo jogo, mesmo que eu pudesse custear o jogo e mesmo que eu não sentisse falta de tocar música. De fato, posso acreditar que eu estaria em situação ainda pior caso não lamentasse a troca. De maneira similar, embora eu pudesse pensar que minha preocupação com outras pessoas – família, colegas, amigos – impõe-me algumas exigências ingratas, acredito que eu perderia algo de significativo se não me preocupasse mais com as outras pessoas e que perderia ainda mais se não lamentasse ter perdido a preocupação com as outras pessoas. Se tratarmos nossos fins desse modo, de sorte que acre-

ditemos que podemos estimá-los por seus méritos, e não unicamente em relação a outros desejos e preferências, então aceitaremos que nem todas as nossas razões estão baseadas em preferências. Tratamos algumas delas como “externas” a nossas preferências porque dependem do mérito de diferentes fins – e esses méritos não se reduzem à relação daqueles fins com nossos desejos e preferências.

Tomás de Aquino reconhece essa característica dos fins e razões em sua apresentação do amor intelectual. Ele distingue o amor sensorial, que pertence à parte não racional da alma, do amor intelectual, que pertence à vontade. Este repousa sobre uma apreensão prévia do intelecto (1a, q.27, a.3, ad.3), a qual apreende o seu objeto “sob a característica comum do bem”, e não simplesmente como o objeto de alguma inclinação prévia (1a, q.82, a.5). Para que sejamos guiados pelo amor intelectual na busca de fins que consideramos constitutivos do fim último, devemos reconhecer algo de bom acerca deles, além do fato de termos alguma inclinação prévia por eles. Essa inclinação prévia pertence às formas não racionais do amor, enquanto o amor intelectual é guiado por características do próprio objeto, e não por sua relação a algum de nossos desejos.

A diferença entre o amor intelectual e o amor sensorial explica a afirmação de Tomás de Aquino de que possuímos um desejo natural para o bem. Isso pode soar próximo à afirmação de que possuímos um desejo natural de gratificação sensorial ou de vingança (objetos da parte não racional), mas não é o que ele tem em mente. Os desejos das partes não racionais orientam-se para coisas que reconhecemos como objetos atuais de nossos desejos (ou meios para alcançar esses objetos). O desejo da parte racional está direcionado a coisas cujas propriedades merecem ser desejadas, e não a coisas que já são desejadas.

A doutrina do amor intelectual mostra, portanto, que Tomás de Aquino reconhece razões externas para preferir um conjunto de fins a outro. Quando os colocamos sob o fim último, não somos apenas guiados por nossas preferências e não consideramos o fim último como meramente uma coleção ordenada de objetos de nossas preferências básicas. O fim último é também visto como incluindo razões externas em favor de nossas preferências básicas.

O apelo de Tomás de Aquino à natureza humana não repousa, portanto, na concepção da felicidade como a realização dos desejos de alguém. Ele sustenta que esta é uma concepção errônea de felicidade porque o meu fim último como um agente racional não é simplesmente a satisfação de meus desejos. Eu busco minha perfeição na medida em que procuro satisfazer os desejos que são dignos de satisfação. Eu não quero que meus fins últimos sejam coisas que simplesmente me acontecem de preferi-las.

Isso faz muita diferença sobre como entendemos o apelo a “inclinações naturais”. Se apelarmos a todos os impulsos não educados ou desejos, alguns parecerão inapropriados para fornecer uma norma ou padrão moral. Mesmo que apelemos a impulsos que são estatisticamente mais difundidos na espécie humana, ainda assim pareceremos estar comprometidos com conclusões moralmente duvidosas. Tomás de Aquino acredita que os impulsos naturais e difundidos devem ser cultivados e redirecionados pelo treino que forma as virtudes morais. Ele não pode razoavelmente aceitar que impulsos naturais não treinados estabeleçam os objetivos da moralidade.⁴¹

As afirmações de Tomás de Aquino acerca das inclinações naturais precisam ser interpretadas à luz de sua concepção do agir. Ele considera a natureza humana como essencialmente racional e, por-

tanto, como exigindo a aplicação da ação racional a escolhas.⁴² A agência racional envolve relações com os outros e inclui especialmente uma inclinação para a sociedade.⁴³ Podemos pensar que ele esteja referindo-se a um desejo natural de viver em sociedade e que os vários princípios de justiça procuram realizar esse desejo natural. Ora, este seria um ponto de partida pouco sólido. Devemos inferir que a força de meu desejo por um fim determina o peso de minha razão para buscar os meios para o fim, de tal forma que as pessoas que se preocupam menos com a vida social teriam menos razão para se preocupar com o bem dos outros.

Mas este não é o argumento de Tomás de Aquino. Ele pretende que a perfeição de um agente racional exija uma vida em sociedade na qual se está preocupado com o bem dos outros na mesma medida em que se está preocupado com o seu e, portanto, com a busca do bem dos outros.⁴⁴ Uma vez que reconheçamos que nos preocupamos com a perfeição, e não apenas com a satisfação das preferências, teremos também compreendido que o fato de eu preferir esse fim – sendo esse o meu fim em particular – não é uma razão suficiente para buscá-lo. Deve ainda haver algo a ser dito acerca desse fim além do fato de que eu me preocupo com ele.⁴⁵ Nesse sentido, meu desejo de felicidade torna-se não inteiramente autocentrado tão logo eu tenha reconhecido que a felicidade exige razões que vão além da minha preferência.

A demanda de razões que vão além de minhas preferências afeta a adoção de um fim em relação a outro por aceitar uma concepção de felicidade e não uma outra. Porém, isso afeta igualmente minhas relações com outros agentes racionais. Encontrar uma razão para preferir um a outro é o mesmo que encontrar um bem que é bom anteriormente a meu ato de desejá-lo. O meu desejo repousa em

uma razão externa que não depende de meus desejos. Razões externas são boas razões não porque elas me pareçam boas, mas porque são boas razões que devem ser boas para um juiz qualificado que não compartilha de meus desejos iniciais. É assim que os fins baseados em razões diferem dos fins preferenciais.

Ao preocupar-me com minha perfeição, e não unicamente com a satisfação de minhas preferências, eu terei reconhecido um fim como superior a outro. Tomás de Aquino está correto ao supor que minha inclinação natural – propriamente entendida – para meu próprio bem como um agente racional implica também uma inclinação para a vida em sociedade. Eu preciso respeitar os juízos dos outros em algum grau, pois considero seus juízos como sendo possivelmente relevantes para minhas decisões sobre aqueles fins que seria melhor que eu buscasse. Esse tipo de respeito para com os outros coloca-nos em uma “comunidade de razão” com eles.

Esses argumentos relativos às inclinações para a vida em sociedade indicam como alguém poderia aproximar as afirmações de Tomás de Aquino sobre a lei natural com sua concepção do agir racional. Eles também são relevantes no que tange às afirmações que desenvolvem de forma mais completa seus argumentos sobre a amizade e a justiça.

IX

Adotei neste capítulo um caminho sinuoso, mas espero que tenha ficado suficientemente claro que eu sugeri um modo segundo o qual nossas reflexões sobre Aristóteles podem beneficiar-se dos desenvolvimentos propostos por Tomás de Aquino. Se acreditamos em Anscombe, supomos que Tomás de Aquino difere muito de Aristóteles sobre o dever moral.

Mas não devemos acreditar nela. Se acreditamos no voluntarismo de Pufendorf (implícito em Anscombe), naturalistas como Aristóteles e Tomás de Aquino não podem reconhecer um dever moral porque eles não podem reconhecer razões externas. Mas não devemos acreditar nele. Podemos ver o lugar das razões externas no cerne do eudaimonismo aristotélico se observamos as conexões entre a visão de Tomás de Aquino acerca da lei natural, da perfeição e do amor intelectual.

Não apresentei argumentos suficientes para mostrar que os vínculos entre as teses de Tomás de Aquino permitem-lhe apresentar uma posição defensável. Contudo, sugeri que ele realiza uma tarefa que um eudaimonista aristotélico teria bons motivos para realizar e que sua posição é merecedora de atenção por aqueles que são simpáticos aos estudos de Aristóteles.

NOTAS

1. Alguns exemplos particularmente valiosos desses estudos comparativos podem ser encontrados em Annas (1993), Engstrom e Whiting (1996) e Sherman (1997). Finnis (1980) oferece um contraste útil em relação ao “antigo e moderno”.
2. Ver Gauthier e Jolif (1970), I.1.130f (mas observar a qualificação em 131, nota 140).
3. Anscombe (1958), citado como MMP. Eu me beneficiei das discussões de Pidgen (1988).
4. “Os conceitos de obrigação e dever – ou seja, obrigação e dever moral – e do que é *moralmente* certo ou errado, e do sentido *moral* de ‘dever’, devem ser abandonados, se isso é psicologicamente possível, pois eles são resquícios, ou derivações de resquícios, de uma concepção antiga de ética que, em geral, não mais sobrevive e são prejudiciais sem ela” (MMP 26).
5. “Se alguém afirma que está expondo Aristóteles e fala em sentido moderno de ‘moral’, deve ser muito perspicaz caso não se sinta constantemente como alguém cujas arcadas dentárias ficaram desalinhadas: os dentes simplesmente não estão com a mordida certa” (MMP 26).

6. “[Esses termos] adquiriram agora um chamado sentido ‘moral’ especial, ou seja, um sentido no qual eles implicam um veredicto absoluto (como o de culpa ou inocência de um homem) sobre o que é apresentado nas sentenças dotadas de ‘dever’ e usadas em certos tipos de contexto (...) Os termos ordinários (e indispensáveis) ‘dever’, ‘necessitar’, ‘precisar’ adquiriram esse sentido especial ao serem equacionados, em contextos relevantes, com ‘estar obrigado’ ou ‘estar vinculado’ ou ‘ser exigido’, no sentido de que alguém pode estar obrigado ou vinculado pela lei ou algo pode ser exigido pela lei” (MMP 29-30).
7. Em uma discussão mais completa dessas questões, seria aconselhável distinguir o “dever” e a obrigação moral. Todavia, seguindo Anscombe, eu os considerarei como equivalentes.
8. “Como foi que isso surgiu? A resposta está na história: entre nós e Aristóteles está o cristianismo, com sua concepção *legal* da ética (...) Em consequência desse domínio do cristianismo por muitos séculos, os conceitos de ser vinculado, permitido ou desculpado tornaram-se profundamente enraizados em nossa linguagem e pensamento” (MMP 30).
9. “Assim, Hume descobriu a situação na qual a noção de ‘obrigação’ sobreviveu e a palavra ‘dever’ foi investida de uma força peculiar, tendo aquela que ela possui no sentido ‘moral’, mas na qual a crença na lei divina foi há muito tempo abandonada. Ela foi substancialmente deixada de lado pelos protestantes na época da Reforma. A situação era, se estou certo, a de uma interessante sobrevivência de um conceito fora do quadro de pensamento que o tornou realmente compreensível” (MMP 30-31).
10. Falarei algumas vezes de “obrigação moral” sem usar aspas duplas.
11. “É possível considerar uma visão da moralidade que em nenhum momento suponha o conhecimento da regra e limite os efeitos coercitivo, inibitivo e imperativo do ideal moral. Devemos considerar a ação para a qual a faculdade moral impele-nos como intrinsecamente ‘boa’, de forma que realizar a ação é algo desejável por si mesmo e um fim que é razoável buscar. Essa (...) é a mais antiga visão acerca da Ética. Foi considerada a única por todas as escolas de filosofia moral gregas, com exceção dos estóicos. Mesmo entre eles, o ‘Bem’ era o conceito mais fundamental, embora no estoicismo tardio o aspecto quase-legal da boa conduta ganhe em proeminência” (Sidgwick, 1907, I.93). Para um contraste semelhante entre as éticas antiga e moderna, ver Brochard (1912, p. 492-493) e White (2002, capítulo 3).
12. “Durante séculos de cristianismo, as éticas filosóficas geralmente tomaram de maneira inconsciente suas formas a partir da teologia. Ora, como uma ética teológica é essencialmente *ditatorial*, a ética filosófica também passou a ter a forma de preceitos e de obrigação moral e o fez com toda inocência, sem suspeitar que para isso uma outra sanção é em primeiro lugar necessária” (Schopenhauer, 1965, p. 54).
13. “Foi, portanto, *nessa* esfera, ou seja, a da obrigação moral, que a concepção moral de ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘caráter sagrado do dever’ originaram-se (...) E seria preciso acrescentar que essa palavra nunca mais perdeu o odor de sangue e tortura? (Nem mesmo para o velho e bom Kant. O imperativo categórico cheira a crueldade)” (Nietzsche, 1967, II.6.65).
14. Para Anscombe, o “nós” presumivelmente não inclui os católico-romanos (ou outros que compartilham a crença no tipo apropriado de legislador divino).
15. Tomás vincula isso à concepção aristotélica de justiça natural no *Comentário à EN* 1018.
16. *Summa Theologiae* (doravante citada sem título) 1-2, q.90, a.1: “A lei é um certo tipo (*quaedam*) de regra e medida dos atos de acordo com a qual alguém é compelido a agir ou a abster-se, pois lei (*lex*) vem de ligar (*ligare*) e a lei obriga (*obligat*) a agir”.
17. “É óbvio que todas as coisas participam de certa forma da lei eterna, notadamente na medida em que, por estar impressa nelas, possuem uma tendência em direção aos atos e fins que lhes são próprios. Entre todos os seres, a criatura racional é submetida à providência divina de um modo mais excelente pelo fato de participar por si mesma da providência ao prover (*providens*) a si e aos outros. Essa criatura participa assim da razão eterna e, por isso, tem uma inclinação natural para o modo de agir e para o fim exigido (*debitum*). No caso da criatura racional, a participação na lei eterna é chamada lei natural” (1-2, q.91, a.2).
18. “Toda operação da razão é derivada de princípios que são naturalmente conhecidos, e todos os desejos de meios para fins são derivados do desejo natural para o fim último. E assim também é necessário que a primeira orientação de nossos atos em direção ao fim provenha da lei natural” (q.91, a.2, ad.2).

19. “A lei pertence àquilo que é princípio dos atos humanos, pois ela é regra e medida. Logo, assim como a razão é um princípio dos atos humanos, também existe na própria razão algo que é princípio com respeito a todas as outras coisas. É, portanto, necessário que a lei pertença principalmente e acima de tudo a esse princípio. Ora, o primeiro princípio dos assuntos práticos, com os quais se ocupa a razão prática, é o fim último. E o fim último da vida humana é a felicidade ou a bem-aventurança, como já foi dito. Logo, é necessário que a lei trate sobretudo disso que está ordenado (*ordo*) à felicidade”.
20. Oponho-me aqui à tese de Schneewind (1977, p. 20): “Mas Tomás afasta-se de Aristóteles ao sustentar que as leis das virtudes podem ser formuladas e usadas no raciocínio prático. Há leis que contêm preceitos para todas as virtudes e fornecem um guia racional quando dele precisamos (1-2, q.65, a.3; cf. 1-2, q.94, a.3). Tomás de Aquino não apela ao *insight* de Aristóteles do agente virtuoso como nosso derradeiro guia. Para ele, as virtudes são basicamente hábitos de obediência às leis”. Ver ainda p. 287: “São Tomás subordinou as virtudes às leis da natureza”.
21. Essa rápida formulação procura, de certo modo, resumir as teses de Suarez sobre as essências (*Disputationes Metaphysicae* xxxi).
22. As diferentes posições acerca da moralidade e da legislação divina podem ser descritas como “voluntaristas” e “naturalistas”. Usarei esses termos por serem convenientes. Porém, as disputas que nos ocupam não tocam em todos os pontos que foram levantados pelas disputas medievais e que a crítica moderna descreve como disputas entre o voluntarismo e o naturalismo. Pode, por exemplo, haver disputa acerca de se os fatos que dizem respeito à correção moral são assimetricamente dependentes da vontade divina. Tanto a resposta voluntarista quanto a naturalista são consistentes com a afirmação naturalista de que a correção é estabelecida por fatos naturais independentemente da legislação divina. Com efeito, pode-se sustentar que o ato livre de criação divina, não determinado por fatos anteriores sobre o que Deus deveria criar, estabelece os fatos naturais sobre a correção, independentemente de qualquer legislação. Da mesma forma, pode-se sustentar que os atos divinos de criação e legislação são determinados de modos distintos por fatos anteriores sobre o que ele deveria criar e como ele deveria legislar e, mesmo assim, sustentar que a legislação divina é necessária para a correção moral.
23. A doutrina naturalista é aceita (*inter alios*) por Tomás de Aquino e, posteriormente, por Suarez (1548-1617) e Grotius (1583-1645). Para os presentes propósitos, deixarei de lado as diferenças de suas visões sobre a relação entre a lei natural da moralidade e as ordens divinas.
24. Entre os filósofos do início da modernidade que são voluntaristas (no que diz respeito a esse aspecto), encontram-se Cumberland (1632-1718) e Pufendorf (1632-1694).
25. “[A posição naturalista a ser rejeitada sustentada] que algumas coisas são, por si mesmas e independentemente de alguma imposição, corretas (*honestas*) ou erradas, e esse constitui o objeto de um direito (*ius*) natural e eterno, ao passo que aquelas coisas que são corretas ou erradas devido à vontade do legislador são classificadas como leis (*leges*) positivas (...)” (Pufendorf, *De iure naturae et gentium* [1934], I.2.6).
26. “Mas a bondade e a maldade das ações por si mesmas não as coloca de forma alguma no domínio da moral” (Pufendorf, 1934, I.2.6).
27. Os naturalistas incluem Cudworth (1617-1688), Clarke (1675-1729), Balguy (1686-1748), Butler (1692-1752) e Price (1723-1791).
28. “A obrigação para agir e a correção da ação são amplamente coincidentes e idênticas, a tal ponto que não podemos formar uma noção de uma sem o fazer da outra. O ponto fica claro para qualquer um que inquirir se é possível apontar alguma diferença entre o que é correto, o que é apropriado fazer e aquilo que se deve fazer. Com efeito, não é mais evidente que uma figura implique o figurado, a resistência implique a solidez e o efeito uma causa, do que é evidente que a correção implique a deveridade (se me for permitida essa palavra) ou a obrigatoriedade” (Price, 1974, p. 105).
29. “Da apresentação feita da obrigação, segue-se que a retitude é uma lei e uma regra para nós (...) A razão é o guia, o guia natural e autoritativo para um ser racional (...) Mas onde ele possui esse discernimento, onde o bem moral lhe aparece e ele não pode evitar dizer de uma ação que ela é o que deve ser feito e é um mal omitir-se, nesse momento, ele está vinculado no sentido mais estrito e da maneira mais absoluta (...) Que isso seja propriamente uma lei para nós, que nós sempre e de modo inevitável sentimos e consideremo-nos obrigados a obedecer (...) A retitude ou a virtude é, então, uma lei, a lei primeira e suprema à

- qual todas as outras devem sua força, da qual dependem e somente em virtude da qual elas obrigam. E é assim uma lei universal” (Price, 1974, p. 109).
30. Levanto aqui um ponto controverso sobre a interpretação aristotélica do belo. Opiniões distintas são as de Rogers (1993), Cooper (1996) e Irwin (1998, p. 237).
 31. “Contudo, para fazer esses ditames da razão obterem o poder e dignidade de leis, é necessário invocar um princípio mais superior em nosso auxílio. Embora sua utilidade seja de longe a mais óbvia, ainda assim ele sozinho não pode estabelecer um vínculo suficientemente forte nas mentes humanas e evitar que se afastem dele caso agrade a alguém negligenciar seu próprio benefício ou se ele pense que possa ter maior benefício por outro meio qualquer” (Pufendorf, 1934, II.3.20).
 32. Discuti alguns pontos relevantes em Irwin (1988, p. 195-197).
 33. Ver q.90, a.2 e q.91, a.2., ad.2 (citados nas notas 18 e 19).
 34. “Se falamos das ações virtuosas na medida em que são virtuosas, todas as ações desse tipo pertencem à lei da natureza. Pois foi dito que tudo para o que o ser humano está inclinado de acordo com a sua natureza pertence à lei da natureza. Ademais, todas as coisas têm uma inclinação natural para a atividade que lhes é adequada de acordo com a sua forma. O fogo, por exemplo, tem uma inclinação para aquecer. E como o animal racional é a forma própria do ser humano, todo ser humano tem uma inclinação natural para ações de acordo com a razão. E isso é agir em conformidade com a virtude” (1-2, q.94, a.3).
 35. Cito algumas poucas passagens de um capítulo importante da *Summa contra Gentiles* III.129: “Do que foi dito, é manifesto que as coisas prescritas pela lei divina apresentam correção não apenas porque foram estabelecidas pela lei, mas também o foram de acordo com a natureza (...) Pela providência divina, seres humanos são dotados de um critério natural da razão [*naturale iudicarium rationis*] como princípio de suas atividades próprias. Ora, os princípios naturais estão direcionados para as coisas que existem naturalmente. Sendo assim, há atividades naturalmente apropriadas (*convenientes*) para o ser humano e que são, em si mesmas, corretas e não meramente por terem sido estabelecidas pela lei (...) Sempre que algo for natural a uma certa coisa, tudo o que for necessário e que sem ele a coisa não possa existir deve também ser natural, pois a natureza não fracassa quanto às coisas necessárias. Ora, é natural ao ser humano ser um animal social. Isso se prova pelo fato de que um ser humano sozinho não é suficiente para alcançar todas as coisas necessárias para a vida humana. Portanto, as coisas sem as quais a sociedade não pode ser preservada são naturalmente apropriadas para o ser humano. Tais coisas consistem em garantir a todos o que lhes é próprio e evitar atos de injustiça (*iniuriis*). Ora, algumas entre as ações humanas são naturalmente corretas (...) De acordo com uma ordem (*ordo*) natural, o corpo do ser humano existe em função da alma e as potências inferiores da alma em função da razão, assim como nas demais coisas a matéria existe em função da forma e os instrumentos em função do agente principal. Ora, o que existe em função de alguma coisa deve trazer-lhe auxílio e não prejuízo. É, portanto, naturalmente correto a um ser humano que ele governe seu corpo e as potências inferiores da alma de tal maneira que a ação e o bem da razão recebam deles mais auxílio do que prejuízos (...)”.
 36. Na introdução da q.1 de 1-2, a felicidade é apresentada apenas mediante um *ponitur*. No artigo 7 da mesma questão, Tomás de Aquino cita Agostinho, que afirma que todos concordam na busca do *ultimum finem, qui est beatitudo*. Na introdução da q.2, Tomás de Aquino supõe que a discussão foi sempre acerca da *beatitudo*.
 37. Cf. 1-2, q.3, a.2, ad.2; a.3, ad.2; q.4, a.7, ad.2; *De Malo* 6.
 38. “Já que todas as coisas buscam (*appetit*) a sua perfeição, aquilo que uma pessoa busca como fim último é o que ela busca como um bem que é perfeito e que a completa (...) É necessário, portanto, que o fim último deva assim completar inteiramente o desejo do ser humano (*appetitus*), de sorte que nada seja desejado além disso. E isso não seria possível se algo de externo fosse exigido para a perfeição” (1-2, q.1, a.5).
 39. “O caráter de bem consiste nisso, a saber, que algo é desejável. Nesse sentido, o Filósofo afirma que ‘o bem é aquilo que todas as coisas desejam’. Ora, é claro que algo é desejável apenas na medida em que é perfeito, pois todos desejam a sua perfeição. Mas algo é perfeito na medida em que é atual. Portanto, é obvio que uma coisa é perfeita na medida em que ela existe, pois é a sua existência que a torna atual” (1a, q.5, a.1; cf. q.6, a.1).
 40. “Algumas atividades são naturalmente apropriadas (*convenientes*) para o ser humano e

são corretas em si mesmas, e não meramente como tendo sido estabelecidas pela lei” (*Summa contra gentiles* III.129.3).

41. Não estou dizendo que Tomás de Aquino sempre afirma o que seria razoável para ele sustentar aqui.
42. Como Tomás de Aquino deixa claro ao falar da “ordem” das inclinações naturais (q.94, a.2), o fato de se seguir uma conduta racional não implica que se desconsidere os aspectos do ser humano que o tornam um organismo vivo ou um dentre os demais animais.
43. “Em terceiro lugar, há no homem uma inclinação natural para o bem de acordo com a natureza de sua razão – natureza, aliás, que lhe é própria. Assim, o ser humano tem uma inclinação natural para conhecer a verdade acerca de Deus e para viver em sociedade. No que diz respeito a essas coisas, tudo o que pertence a essa inclinação faz parte da lei natural. Por exemplo, fugir da ignorância, evitar ofender aqueles com quem se vive e outras coisas que dizem respeito à inclinação de que falamos antes” (q.94, a.2).
44. “Do mesmo modo” significa “em virtude dele mesmo”. Mas isso não implica que o seja “no mesmo grau” (cf. 2-2, q.26, a.4; *De Caritate* a.9, ad.9).
45. Cf. *Scriptum super Sententiis* 2, d.3, q.4, a.1, ad.2; e também Finnis (1988, p. 111).

REFERÊNCIAS

- Annas, J. 1993: *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. 1958: “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33: 1-19; reimpresso em *Collected Philosophical Papers*, vol. 3, p. 26-42. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981.
- Aquinas, Thomas 1980: *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 4 vol., ed. R. Busa. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Brochard, V. 1912: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Alcan.
- Burnet, J. 1900: *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.
- Cooper, J.M. 1996: “Reason, Moral Virtue, and Moral Value”. In M. Frede and G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, p. 81-114. Oxford: Oxford University Press.
- Engstrom, S. and Whiting, J. (eds.) 1996: *Re-thinking Duty and Happiness: Aristotle, Kant, and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnis, J.M. 1980: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- 1998: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, R.-A. and Jolif, J.-Y. 1970: *Aristote: l'Éthique à Nicomaque*, 2. ed., 4 vols. Louvain: Publications Universitaires.
- Grant, A. 1885: *The Ethics of Aristotle*, 2. ed. London: Longmans, Green, and Co.
- Grisez, G.G. 1969: “The First Principle of Natural Law”, In A.P. Kenny (ed.), *Aquinas*, p. 340-382. Garden City, NY: Doubleday.
- Irwin, T.H. 1988: *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Joachim, H.H. 1951: *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, ed. D.A. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Nietzsche, F. 1967: *Genealogy of Morals*, trad. W. Kaufman, New York: Vintage.
- Pidgen, C.R. 1988: “Anscombe on ‘Ought’”, *Philosophical Quarterly* 38: 20-41.
- Price, R. 1787: *A Review of the Principal Questions in Morals*, 3.ed. (1ª pub. 1758), ed. D.D. Raphael, 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Pufendorf, S. 1934: *De iure naturae et gentium*, trad. C.H. Oldfather and W.A. Oldfather. Oxford: Clarendon Press.
- Rogers, K. 1993: “Aristotle's Conception of *to kalon*”, *Ancient Philosophy* 13: 355-371.
- Schneewind, J.B. 1997: *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. 1965: *On the Basis of Morality*, trad. E.F.J. Payne. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Sherman, N. 1997: *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick, H. 1902: *Outlines of the History of Ethics*, 4. ed. London: Macmillan.
- 1907: *The Methods of Ethics*, 7. ed. London: Macmillan.
- Stewart, J.A. 1982: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Suarez, F. 1866: *Opera Omnia*, ed. C. Berton, 28 vols. Paris: Vivès.
- 1944: *Selections from Three Works*, 2 vols, trad. G.L. Williams et al. Oxford: Clarendon Press.
- White, N.P. 2002: *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

LEITURAS ADICIONAIS

Bradley, D.J.M. 1997: *Aquinas on the Twofold Human Good*. Washington: CUA Press.

Doig, J.C. 2001: *Aquinas's Philosophical Commentary on Aristotle's Ethics*. Dordrecht: Kluwer.

MacDonald, S.C. 1990: "Egoistic Rationalism: Aquinas' Basis for Christian Morality". In M.D.

Beaty (ed.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____ and Stup, E.S. (eds.) 1988: *Aquinas's Moral Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

MacIntyre, A.C. 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

16 *Aristóteles e a ética contemporânea*

SARAH BROADIE

Nos 23 séculos do pensamento ocidental desde Aristóteles, o tema “ética” desenvolveu-se de modo a abranger muito mais tópicos do que os levados em conta por Aristóteles sob esse ou qualquer outro título. Muitas das nossas preocupações centrais na ética versam sobre questões que, por uma razão ou outra, Aristóteles tem pouco ou nada a dizer. Deve-se dar atenção a isso. Em função da grandeza preeminente de Aristóteles, assim como da extensão e do poder da sua autoridade ancestral, leitores desavisados da *Ética Nicomaqueia* podem simplesmente tomar como dado que, em qualquer importante debate moderno, Aristóteles sustenta uma versão de alguma teoria ou que é fácil identificar o lado em que ele se encontra. Tais afirmações são facilmente incorporadas porque muito do que ele *tem* a dizer na *EN* continua a formar o nosso pensamento sobre questões práticas. Muito do que ele diz apresenta-se como uma resposta direta a questões cuja relevância universal é tão evidente atualmente quanto o foi na sua época.

Além disso, na medida em que muito do que ele tem a dizer na *EN* parece extremamente sensível e iluminador, podemos facilmente não nos dar conta de que algumas das suas pressuposições mais estranhas são hoje padrões filosóficos. Neste capítulo, pretendo realçar algumas das diferenças entre as preocupações de Aristóteles e as da contemporaneidade na ética. Entretanto, há partes do legado

aristotélico que podemos continuar a endossar irrestritamente. Há também partes em relação às quais podemos aprender mais do que aprendemos até agora. Algumas delas também serão mencionadas neste capítulo.

PROSPERIDADE

Começemos com algo que dificilmente parece envelhecer: a grande ideia aristotélica de prosperidade humana ou simplesmente prosperidade (uma vez que estamos deixando de lado o desenvolvimento ou o prosperar biológico das plantas e dos animais não racionais). É evidente que falar de prosperidade no contexto humano é falar da *eudaimonia*. Contudo, seria um erro propor “prosperidade” como a tradução preferida para *eudaimonia* de modo geral. A palavra capta de maneira excelente a ideia restrita de *eudaimonia* humana; porém (como Aristóteles não nos deixa esquecer), a *eudaimonia* é atribuída tanto aos deuses quanto aos melhores e mais bem-sucedidos seres humanos. A ideia de que os deuses e (alguns) seres humanos estão igualmente sujeitos à *eudaimonia* provavelmente não é uma afirmação de que precisamos hoje a fim de alcançar conclusões éticas, nem mesmo as de tipo aristotélico. Mas devemos reconhecer essa afirmação a Aristóteles: é nisso que repousa seu argumento final da *Ética Nicomaqueia*, o qual apresenta a

forma mais perfeita de prosperidade humana.

Parece não ser correto falar do bem dos deuses como “prosperidade”. Por que não? Exatamente porque essa palavra funciona muito bem para a *eudaimonia* humana: o que prospera é o que cresce e morre; também depende de um ambiente propício e pode fracassar. Isso é verdadeiro a respeito dos seres humanos. Não é preciso acreditar em nenhum deus para sentir a força do contraste aristotélico entre a *eudaimonia* divina e o tipo humano de *eudaimonia* que é objeto da *EN*. Em outras palavras, trata-se de ter presentes as limitações e vulnerabilidades universais dos seres humanos, assim como as suas potencialidades. “Prosperidade” faz alusão a tudo isso. *Somos* seres racionais, mas mortais, imersos em um certo ambiente ao qual estamos sujeitos através dos nossos corpos. Nascemos já escravos das sensações e emoções instintivas necessárias para a nossa sobrevivência, precisando de cuidado e nutrição constantes; por fim, dependemos de versões mais maduras de nós mesmos para o nosso desenvolvimento, ou seja, de seres com, na melhor das hipóteses, muitas das mesmas fraquezas, tendo em mãos apenas capacidades humanas, tais como conhecimento e proteção. Essas condições – e as necessidades resultantes, desejos e padrões gerais de relacionamento e autoridade – constituem o contexto para realizar qualquer *eudaimonia* possível à espécie humana. Logo, o conceito de prosperidade faz referência tanto às nossas mais elevadas aspirações quanto à vida na sua forma mortal, em relação à qual qualquer uma das nossas aspirações será alcançada.

Assim, temos a partir de Aristóteles a semente – e, na verdade, mais do que apenas uma semente – de um tratamento consistente e profícuo da questão do bem-estar humano. Esse tratamento começa formando uma concepção sistemá-

tica das características mais significativas do animal humano. Esboça-se um quadro antropológico, parcialmente empírico, parcialmente *a priori*, que pode inclusive ser bastante detalhado e ainda manter universalidade. Esse quadro é essencial em vista de uma discussão inteligente do que está envolvido, em qualquer nível, no bem-estar humano (no que isso consiste e como deve ser realizado). Em certo sentido, o quadro define o bem-estar humano e seu oposto, uma vez que mostra o conjunto de aspectos nos quais a vida humana pode ir bem ou mal. Liste os aspectos e diga: o bem-estar humano – ou a prosperidade – é ou envolve ser rico *nesses* aspectos. E tal afirmação não é vazia: ela descarta algumas possibilidades como incoerentes. Porém, apenas estabelece o nível para a discussão de opções substanciais. Um quadro antropológico que não gere petição de princípio falha por não gerar uma única concepção substancial estreito do bem humano. Em particular, ela falha por não justificar a concepção que o próprio Aristóteles algumas vezes estabelece: trata-se de uma concepção que (a) identifica predominantemente a prosperidade com a atividade da virtude – “virtude” sendo aqui entendida como significando coragem, moderação e todas as outras, sobretudo a justiça; e (b) interpreta essas qualidades no sentido moral ordinário.

Contudo, há aqueles que, “por causa de algum padrão etológico do brilho do olho e por ter um vistoso terno, estão perigosamente prosperando” (Williams, 1985, p. 46). Pessoas que são cruéis e desonestas, mas inteligentes e bem-organizadas, atingem os seus objetivos, aproveitam bem a vida. O que dizer sobre elas? Como éticos contemporâneos, questionamos o modo como Aristóteles pensa que pode resolver essa equação. Se ele a entende como uma espécie de transição lógica entre “viver [ou funcionar] bem” (em grego,

eu) e “viver [ou funcionar] de acordo com a virtude” (*kat’areten*), então a equação se assenta sobre um equívoco. Trata-se da confusão entre o sentido filosófico genérico sobre a virtude de um *X* – aquilo através do que um *X* é ou funciona como um bom *X* – e o que uma pessoa comum entende por “virtude” quando esta é aplicada aos seres humanos. Um hedonista poderia argumentar que viver ou funcionar bem é viver ou funcionar de modo prazeroso, sendo “a virtude (genérica) correspondente” entendida como a capacidade (ou um conjunto de capacidades) para o prazer. Alguns sustentam que viver bem é viver uma vida esplendorosa, o que eles talvez identifiquem com o poder de manipulação e o “triunfo da sua vontade”; outros identificam viver bem com o *glamour* da elegância, sendo “legal”; as virtudes, para eles, correspondem a essas coisas com as quais identificam o bem viver.

Lendo Aristóteles com um olhar contemporâneo, é evidente a ausência de uma conexão analítica entre “viver bem” (no sentido fornecido pelo quadro antropológico) e viver uma vida de virtude ética. Disso podemos facilmente tentar concluir que Aristóteles relaciona a prosperidade à atividade eticamente virtuosa como um forte motivo para buscar esta última. Ou seja, podemos pensar que Aristóteles propõe a prosperidade como “a justificação última da moralidade”. Isso significa que o que torna verdadeiro que eu deva fazer o que é moralmente correto é o fato de que é assim que eu vou ter prosperidade.¹ Entretanto, se fazer o que é certo exige justificação, a prosperidade só poderia cumprir esse papel se fosse uma atividade distinta da ação eticamente virtuosa. Mas, ao contrário, Aristóteles identifica essas coisas. Ele sabia que essa identificação era o que chamamos de uma afirmação sintética. Como o estilo da sua argumenta-

ção mostra, ele sabia muito bem que esta era uma posição contestada e que tanto a sua afirmação quanto a sua contrapartida eram logicamente inteligíveis. É evidente que ele pensa que a sua identificação recebia apoio de opiniões reputáveis; porém, um hedonista esperto poderia se dar melhor nesse caso do que pensou Aristóteles – assim como um partidário esperto do “viver uma vida esplendorosa” em uma das interpretações amorais sugeridas antes. Sem dúvida, Aristóteles pode recusar o que eles afirmam argumentando que o que é intuitivamente atraente nesses candidatos é, de modo satisfatório, contemplado ou almejado por sua própria posição. Todavia, não adianta nada pensar se um hedonista ou um partidário de uma vida esplendorosa, tão sagaz quanto Aristóteles, não teria sido capaz de virar a mesa e mostrar que o que é intuitivamente atraente na atividade virtuosa (no sentido ordinário) deve ser encontrado, de uma maneira ou de outra, vasculhando o interior dos *seus próprios* ideais. Aristóteles persevera simplesmente porque nenhuma voz assim tão sagaz se manifestou?

EPISTEMOLOGIA ÉTICA, REALISMO ÉTICO

Devemos responder que não. Aristóteles persevera na identificação de que “a prosperidade é a atividade virtuosa [no sentido ordinário]” porque ele é uma pessoa com um certo conjunto de valores (os quais pode defender até certo ponto, embora não haja razão para crer neles *conclusivamente*). Além disso, está dirigindo-se a uma audiência ou a leitores com a mesma disposição mental. A *Ética Nicomacheia* fala dos “bem-educados”. Apenas eles têm os “pontos de partida” corretos (EN I.4.1095b2-6). É evidente que “bem-educados” pode ser interpretado de

tantas maneiras quanto “viver [ou funcionar] bem” ou quanto “virtude” em sentido filosófico abstrato. O que importa, ao receber a explicação filosófica de um certo ideal de vida, é ter uma preparação pré-filosófica desenvolvida através da experiência e da prática que faça eco àquele ideal. Assim, como quer que articule as suas ideias, a audiência de Aristóteles (na qual ele tem esperança) de fato foi bem-educada ou tentou viver como se ações justas, corajosas e temperantes fossem coisas absolutamente valiosas em si mesmas. Além disso, ela viveu como se todo prazer, poder ou esplendor que pudesse ser obtido apenas através de atos injustos, covardes ou intemperantes não tivesse nenhuma força prática. O ponto não é que ela viveu como se os outros valores não tivessem interesse. Se fosse este o caso, como poderia a sua cultura ter como passatempo o debate sobre ideais éticos conflitantes? Trata-se, portanto, de entender que, quando houve um conflito, ela priorizou a ação moralmente boa. Nesse sentido, quando Aristóteles apresenta a si mesmo e a sua audiência por meio dessa identificação, todos já estão imediatamente inclinados a aceitar isso. Todavia, que a sua correção ou verdade apareça-lhes como imediatas é uma expressão do seu caráter, e não uma conexão analítica ou conceitual entre lados conflitantes.

Hoje, como filósofos, estamos inclinados a pensar que esta não é uma situação muito satisfatória, epistemologicamente falando. Em outras palavras, estamos divididos entre aqueles que consideram a situação epistemologicamente insatisfatória e aqueles que entendem tal resposta profundamente e internamente infeliz, mas que, por uma via ou outra, lutaram para encontrar uma saída intelectualmente, embora eles mostrem as cicatrizes e constantemente contem a história. Na sequência, desconsiderarei essa

diferença importante entre as “nossas escolas de hoje, como filósofos”. Aristóteles e a sua audiência, então, aceitam a identificação da prosperidade com a atividade virtuosa de modo tão natural e voluntário quanto um carnívoro aceita, de maneira prática, a identificação de comida com carne. (Mas a aceitação do primeiro não é, como o é a do segundo, mecânica ou “precipitada”, uma vez que ela segue de um argumento real, ainda que não conclusivo logicamente). Se hoje somos parecidos em alguns aspectos pessoais com a audiência de Aristóteles, também faremos eco à identificação; podemos pensar ser muito bom que haja pessoas com as qualidades em questão e podemos resolver educar os nossos filhos para que também sejam assim. Entretanto, como filósofos, somos tentados a pensar que não *conhecemos* a verdade da identificação, uma vez que não há uma base poderosa racional para ela. Na verdade, não vemos aí nenhuma base necessária para qualquer ser humano atento independentemente da sua formação moral.

Aristóteles poderia inquirir o que é isso o que nós, como filósofos, pensamos estar *carentes* aqui, pois não ter conhecimento importa apenas se o não ter é uma privação. Com efeito, se o conhecimento é algo valioso, tendemos a chamar algo de “conhecimento” apenas se a sua ausência implica uma privação. Além disso, nenhuma das identificações rivais é, tampouco, analiticamente verdadeira, de sorte que, ao abraçar nossa posição, estaríamos perdendo algo epistemologicamente melhor. Tampouco é o caso de que precisássemos ter absoluta certeza da identificação nossa e a da de Aristóteles a fim de sentir que estávamos no caminho certo ao viver como vivíamos. Ao viver assim e ao sentir que isso é certo, já estávamos considerando a identificação: é isso o que nos confere familiaridade em relação a ela. A identifi-

cação é apenas um resumo ideológico dos valores que já praticávamos. Ser capaz de lançar mão da identificação (ou pensar que podemos lançar mão dela) como uma verdade analítica certamente não nos tornará mais práticos em relação àqueles valores. Suponhamos agora que uma prova logicamente forte da identificação tenha sido produzida (ou, o que não é completamente impossível, que venhamos a crer que haja uma, ou mesmo que tenhamos tal prova). Pode-se mostrar que as pessoas com identificações rivais estão erradas e que elas podem ser levadas a ver que estão erradas! Contudo, em vista das considerações anteriores, isso não fará diferença alguma para a sua prática (cf. *EN* X.9.1179b5-18). Na medida em que a sua prática atual alimenta uma ideologia, elas continuarão a alimentar uma identificação contrária à nossa. Logo, elas estarão inclinadas a afirmar a última (de acordo com a hipótese), o que implicaria o reconhecimento de que o que pretendemos é analiticamente falso. E, pela mesma razão, elas sempre tenderão a rejeitar a nossa identificação, mesmo que reconheçam que é analiticamente verdadeira. Esta é uma espécie realmente curiosa de “ver, elas mesmas, que estão erradas!”. Com efeito, a noção de verdade analítica foi reduzida ao absurdo nesse contexto. Assim, à identificação de Aristóteles não falta nada ao precisar exatamente disto: seus partidários podem afirmar com uma boa consciência epistêmica que a sua identificação é tudo o que ela deve ser.

A maioria dos filósofos modernos, em relação a esse ponto, deseja dizer duas coisas:

1. os partidários das identificações rivais podem encontrar a mesma posição pelos mesmos passos em relação aos seus candidatos favoritos;
2. nenhum lado, conseqüentemente, pode chamar a sua própria identificação de

conhecimento, nem mesmo reconhecê-la como verdadeira.

Aristóteles, creio eu, opera como se simplesmente não fosse tarefa dele admitir a situação pretendida em (1); tampouco seria sua tarefa avançar e considerar (2) (o que é fácil, já que as identificações rivais provavelmente representam opiniões minoritárias).² Ainda que ocorra (1), nossos comprometimentos práticos subjacentes não serão alterados e, na medida em que eles permanecem, nossa identificação (que é a aristotélica, estou supondo) é reforçada. O filósofo moderno poderia aqui querer introduzir um qualificador: nossa identificação é reforçada *para nós*. Entretanto, se somos *nós* os narradores aqui, os dotados dos comprometimentos práticos relevantes – e o filósofo moderno que foi mencionado é exatamente alguém como nós quando não está estudando –, o “para nós” é redundante ou irrelevante. Aristóteles endereça-nos a *Ética Nicomacheia* como agentes práticos (ver, por exemplo, I.2.1094a22-6, 3.1095a1-11, X.9.1179a35-b2). Como tais, não é nossa tarefa tentar defender a ideia de que não estamos mais comprometidos com a nossa própria identificação de prosperidade do que com a de qualquer um dos rivais. Tampouco é o caso de dividir os nossos “eus” individuais em, de um lado, um *eu*₁ degenerado e inferior comprometido com a identificação *e*, de outro, um *eu*₂ superior e filosófico que observa o comprometimento do *eu*₁ como apenas um dos muitos fatos possíveis sobre os seres humanos.

Assim, a identificação aristotélica ganha força, e a explicação correta é justamente um amplo programa filosófico. A primeira tarefa, segundo Aristóteles, é tratar disso.³ Pode-se especular sobre o que ele diria se fosse forçado a oferecer uma resposta geral ao fato de que identificações rivais da prosperidade podem

ser sustentadas por um bom estoque de opiniões reputáveis. Ele poderia dizer que devemos argumentar, em cada passo, de ambos os lados (como, de fato, ele faz em boa parte da *EN*). Todavia, não se pode saber com antecedência o que vai acontecer. Ele poderia muito bem ter enfatizado que os rivais – ou, ao menos, os mais plausíveis – de certa forma reconhecem os mesmos valores, mas atribuem a eles diferentes prioridades. Isso significa que entre os partidários de cada lado não há uma conversa de surdos: eles compartilham um conjunto de pressupostos comuns e não podem estar todos certos. Finalmente, Aristóteles não deveria ter dito que todos estão igualmente dispostos em relação à verdade. Deveria ter dito que aqueles que marcham sob uma bandeira diferente daquela que ele e sua audiência preferida adotam não estão vendo as coisas corretamente: estão deixando a verdade escapar ou não a veem. O fato de eles não serem logicamente proibidos de dizer o mesmo sobre nós simplesmente não é algo que deva abalar a confiança nas nossas concepções e o desprezo pelas dos outros; isso seria como deixar nossa visão de mundo balançar apenas porque paranóicos nos veem como seriamente fora da realidade. Lembremos que os partidários das identificações rivais não são simplesmente pessoas que partilham de um “ponto de vista moral” conosco, mas que elas caem “do outro lado” de algum dilema prático. São pessoas que vivem com a ideia de que, em um conflito, ter prazer ou poder, ou se manter “legal” é mais importante do que se abster de fazer algo injusto, covarde ou intemperante (ou, nesse sentido, desencorajar alguém a fazer isso). Nesse caso, uma pessoa não deve ser considerada partidária de uma identificação rival tão-somente por apresentá-la em um debate com o objetivo de ver, por exemplo, Aristóteles defender e explicar a sua identificação de maneira

mais profunda. Foi assim que Glauco e Adimanto desafiaram Sócrates a explicar o valor intrínseco da justiça argumentando contra a sua própria crença não discutida (e até então inabalada) de que ela é mais do que um meio em vista de um fim e que isso importa na realidade (e não apenas no nível da aparência).

Os teóricos contemporâneos podem ficar desapontados ou podem buscar o que há de melhor na simplicidade ou rudeza epistemológica com a qual Aristóteles estabelece as proposições básicas da *EN*. Em relação a isso, penso que Aristóteles de fato não é um modelo filosófico que devamos, em algum sentido, simplesmente seguir. Nesse aspecto, ele é uma lembrança da inocência perdida, mas não é um líder quanto a isso. Por outro lado, não há na *EN* nenhuma falta de refinamento e destreza filosófica quando penetramos a estrutura de uma proposição básica aristotélica.

Tendo encontrado a questão do “realismo moral” aristotélico, deixo agora de enfatizar a “identificação da prosperidade” – que é uma afirmação filosófica universal – e concentro-me na questão do nível básico dos juízos práticos e na chama dos sentimentos presente nas pessoas quando em situações práticas. Isso inclui tanto juízos sobre particulares quanto diversas generalizações avaliativas sobre as pessoas, suas qualidades e seus comportamentos. Aristóteles, como todos sabemos, fala da pessoa virtuosa, a pessoa com sabedoria prática (*phronesis*), como a “medida” ética nas situações particulares que se apresentam a ela (*EN* III.4.1113a29-33). Muitos pensaram que, ao dizer isso, ele estava querendo dizer que o *phronimos* é determinante, no sentido de realmente constituir (ou “construir”) a verdade nas questões éticas particulares. Não penso que esta seja a ideia de Aristóteles. É evidente que ele vê o *phronimos* como um bom guia para todos nós. Para obter o be-

nefício desse guia, não precisamos (como muitas vezes é exigido) ser capazes de reconhecer, de maneira independente, o *phronimos*. Para fazer isso com certeza, temos que ser *phronimoi* nós mesmos; e, assim sendo, não precisamos de nenhum *phronimos* externo. Contudo, para ter de fato o benefício do guia de um *phronimos*, precisamos apenas ter a sorte de estar perto de um: alguém que se interesse por nós e a quem aprendemos a ouvir com respeito.

Todavia, estou certa disso, Aristóteles coopera com a experiência pessoal do *phronimos* de formar juízos éticos e com a experiência daquele que, sendo menos maduro, obtém seus conselhos. Para o *phronimos* que está exercendo a sua atividade, considerando como reagir a uma determinada situação, seria como se ele estivesse buscando alguma resposta que, em certo sentido, está “lá”. Em outras palavras, se ele forma seus juízos instantaneamente, a discriminação, ainda que óbvia, apresenta a si mesma como o que seria correto fazer, embora ele não tenha reconhecido isso. Ele se vê como possivelmente cometendo erros e, sem dúvida, como os tendo cometido no passado. E o conselho que dá aos outros não são apenas prescrições, mas implica explicações: ele diz por que razão isto é melhor do que aquilo. Aqueles que ouvem tais explicações as apreendem logo que são aduzidas, podendo ver, à luz daquelas razões, que a ação prescrita é apropriada. Através de tal interação, eles desenvolvem seu próprio potencial como *phronimoi*. (Eles devem confiar, nesses casos, que o *phronimos* considerou todos os fatores relevantes.) Aqueles que aceitam ser guiados pelo *phronimos* chegam às respostas certas que estavam “lá” e em relação às quais eles podem – e, por si mesmos, era isso o que aconteceria – enganar-se. Atualmente, os filósofos precisam *argumentar* ao tomar tais experiências de objetividade com valor nominal;

por exemplo, “Se tomamos seriamente a ideia de que não há dois critérios ou tipos de critério para a ‘realidade’ – o critério do senso comum (ou humano) e o critério filosófico –, mas apenas um, então somos levados naturalmente à opinião de que o que demarca a ‘realidade’ é algo humano (...)” (Putnam, 1990, p. 247).

Aristóteles não explica a verdade ética como aquilo que o *phronimos* seguramente apreende: ele explica o *phronimos* como apreendendo seguramente a verdade ética. Por vezes, ele fala dessa apreensão como se fosse uma espécie de acesso perceptivo (por exemplo, *EN* VI.12.1144a 2-9-b1). Um filósofo moderno de não muito tempo atrás seria impelido a perguntar: isso significa que Aristóteles postula uma faculdade especial de intuição ética, um sentido moral? Bem, se for assim, esta seria uma faculdade desenvolvida através de um certo tipo de hábito. Mas qual seria o ponto em postular mais uma faculdade além das qualidades do caráter e da inteligência prática, já possuídas pela pessoa virtuosa? Talvez a ideia de um sentido moral especial responda a uma ansiedade epistemológica. Assim como justificamos muitas afirmações particulares dizendo “vi com os meus próprios olhos”, “ouvi com meus próprios ouvidos”, etc., o filósofo pretende que sejamos capazes de justificar afirmações éticas. Porém, de fato, justificamos as afirmações éticas apontando para ou descrevendo o que pensamos ser, em cada caso, os fatos relevantes (muitas vezes, sem indicar explicitamente nenhum princípio de conduta). A ansiedade filosófica, então, é que esse tipo de procedimento, do qual todos temos um entendimento comum, não é bom o suficiente para produzir conhecimento ético – ou que o seu modo de funcionamento é completamente misterioso. A ansiedade é ressaltada com o pensamento de que, se há conhecimento ético, as propriedades e relações conhecidas através dele são me-

tafisicamente “bizarras” (Mackie, 1977, p. 38-42). Como pode realmente haver tais entidades no mundo e como, se elas existem, podem ter um impacto sobre nós *apenas* em virtude do fato de que tivemos uma certa educação que resultou em uma certa espécie de caráter?

A resposta moderna clássica a tais preocupações tem sido a de rejeitar completamente a ideia de verdade ética: a aparência de uma factualidade ética é a “projeção” que fazemos de nossas atitudes ou de nossos sentimentos sobre objetos que, em si mesmos, são vazios de qualidades éticas. No despertar dessa opinião, são feitos variados esforços para garantir a objetividade dos juízos éticos que rejeitam entidades “bizarras” e a faculdade misteriosa do conhecimento ético. Há teorias que admitem a objetividade sem a verdade, mas há também teorias “cognitivas irrealistas” que reconhecem que há verdades que não correspondem a nenhuma realidade. Mas como pode ser o caso de Aristóteles não se incomodar com as preocupações que nos conduzem hoje até esses caminhos ou, ao menos, a caminhos similares? Não quero dizer com isso que lhe falte seriedade ao tratar de vários argumentos antigos em favor do relativismo ou antiobjetivismo éticos. Mas aqueles argumentos não ativam o pensamento de que há algo de ontologicamente monstruoso sobretudo em relação às realidades *éticas* (o que seria o caso mesmo se todos os seres humanos tivessem uma única cultura). Nesse sentido, o nosso ato de conhecê-las seria um princípio misterioso: tudo isso por comparação com algum tipo de realidade que os filósofos sentem como “não bizarra”. Este é um pensamento essencialmente moderno. Tentar diagnosticá-lo seria entrar em uma discussão enorme. Aqui, ofereço apenas a sugestão familiar de que o pensamento cristaliza o respeito desordenado na ciência natural. As propriedades éticas não podem

ser pesadas, medidas ou analisadas pela ciência. Tampouco são concomitantes a propriedades e relações que são pesadas ou analisadas pela ciência. A ciência por si mesma ignora as propriedades éticas. Porém, o respeito desordenado (uma atitude dos filósofos, não dos cientistas) vê o propósito da ciência como determinando o que deve contar como uma realidade regular, normal, metafisicamente sem surpresas e externa à mente daquele que a observa. Parece que as propriedades éticas e os fatos éticos ou são irrealis (projeções da mente daquele que os observa), ou são realidades de um tipo estranho (de “outro mundo”).

Aristóteles poderia ter comentado que considerar as propriedades éticas como irrealis porque a ciência natural não trata delas seria como pensar que a mudança e a matéria física são irrealis porque a matemática, o paradigma de conhecimento na sua época, abstrai delas. Platão, sobretudo em alguns de seus escritos, poderia ser acusado de cometer esse erro. Entretanto, ainda que Aristóteles tenha um grande respeito pela empreitada da ciência física (e, a despeito da sua teleologia e da sua principal concepção não qualitativa, ele claramente considera – assim como nós – que o objeto da ciência natural é completamente diferente do objeto dos juízos éticos), a ciência ocidental daquela época dava os seus primeiros passos hesitantes. Não era ainda o caso de que ela fosse uma instituição de prestígio e poder.

Um contemporâneo de Aristóteles, o grande retórico Isócrates, que foi sem dúvida um dos homens mais cultos do período clássico, tinha tão pouca noção da seriedade da tarefa de teorizar sobre o universo que desprezou todo esse tipo de discussão, tomando-as como divertimentos para uma cabeça vazia.⁴ Não havia laboratórios financiados pelo Estado e havia poucos recursos tecnológicos para

contrapor-se à figura do filósofo natural como um excêntrico. Em todo caso, as teorias eram bastante especulativas. Muitas pessoas – tão bem-educadas quanto Isócrates – teriam zombado da ideia de que a física coloca-nos frente a “fatos brutos”. Para um grego antigo (e, certamente, também para muitas pessoas em qualquer outro período), nenhuma afirmação teórica na física ou na medicina acarreta tanta certeza quanto, por exemplo, “O amor é melhor do que ódio entre membros próximos da mesma família, exceto sob circunstâncias muito estranhas – e tais circunstâncias devem ser evitadas como uma peste”. Por que, então, quando comparamos, de um lado, uma sensibilidade ética cujo exercício em situações particulares (incluindo aquelas de que ouvimos falar e as fictícias) comunica, reforça e talvez dê um sentido mais preciso às generalizações com, de outro lado, o foco isento de valor (ético) de um observador científico de particulares que podem confirmar uma hipótese, deveríamos pensar que o primeiro é uma fonte menos respeitosa de conhecimento do que o segundo? E, se em ambos os casos o conhecimento é respeitável, por que nos negamos a admitir uma realidade conhecida igualmente robusta neles?

DECIDINDO O QUE É CERTO

Do tópico da postura metaética aristotélica *versus* diversas posições modernas, passo agora a comparações que se encontram sob o rótulo “ética normativa”. O que a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles diz que devemos fazer e o que a obra oferece como guia para tomar decisões? Para responder a isso, alguma exegese é necessária.

Especialmente na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles trata dos objetivos humanos em dois diferentes níveis. De um lado,

está o tão conhecido Bem para o Homem, isto é, a *eudaimonia* humana. Aristóteles a vê como o objetivo final da ação e do que ele chama de pensamento “político”. “Político” refere-se a um domínio cuja tarefa consiste em articular e implementar as melhores combinações para a vida na sociedade humana. O pensamento e a ação nesse nível são “arquitetônicos” (EN I.2.1094a27). De outro lado, há o que podemos chamar de “nível básico” ou atividade “cotidiana”.

O passo fundamental no pensamento arquitetônico é dar início a um tratamento correto e substancial da prosperidade com as suas ramificações: isso proporcionará uma “meta” para a ação “política” (EN I.2.1094a22-6). As ações e decisões a serem tomadas em vista disso serão o que podemos chamar, de maneira aproximada, de “as grandes ações”. Elas estarão relacionadas com as combinações formadoras da vida que são difíceis de reverter, ou seja, aquelas que formam o contexto de tudo o mais. É traço característico do pensamento arquitetônico que em seu estágio fundamental não tomemos como dado apenas o contexto da condição humana. Obviamente, como continuamos visando a implementações, temos de considerar características inalteráveis ou presentemente inalteráveis em nosso contexto específico (por exemplo, características geográficas, institucionais, recursos materiais, etc.). No entanto, o pensamento preserva o seu caráter universal, filosófico e arquitetônico refletindo sobre e avaliando esses elementos inalteráveis em termos de seus efeitos em relação à prosperidade, tal como explicado claramente no primeiro estágio. Em especial, o que distingue o pensamento arquitetônico prático do pensamento de tipo básico é que o último, em qualquer momento, aceita o seu conjunto particular de circunstâncias sem muita análise para decidir como melhor se arranjar a partir delas. À luz dessa distinção

– a qual fornece uma diferença genérica entre dois tipos de pensamento prático –, é pouco elucidativo contrastar o pensamento de um (ou de poucos) e o pensamento da maioria. É por isso que Aristóteles chama esse pensamento de “político” mesmo quando é o caso de indivíduos considerando que caminho seguir em suas vidas individuais (EN I.2.1094b7-11). “Político” aqui significa arquitetônico.

Mais duas observações devem ser feitas. A primeira – que pode parecer muito óbvia – é que o pensamento arquitetônico aristotélico aparece na *Ética Nicomaqueia* desde a primeira linha. A obra começa com a famosa afirmação de que há um “bem supremo” funcionalmente definido em sua posição de fim em relação a tudo o mais. Ele segue (com argumentos) caracterizando substancialmente esse bem por meio de muitas identificações logicamente possíveis da prosperidade. A segunda parte da identificação aristotélica ganha uma explicação detalhada através de retratos das virtudes individuais. Aqui, são mostrados muitos exemplos de conduta em nível básico, tanto boas quanto más. O tratamento das virtudes práticas individuais completa-se com o estudo da *phronesis*, a espécie de sabedoria responsável pelas decisões/ações em nível básico ou cotidianas. É nessa porção central de toda a investigação ética aristotélica – não anteriormente – que se destaca a questão de um pensamento prático excelente em nível básico. Em resumo, a ideia desse tipo de pensamento, o pensamento do *phronimos*, tem um lugar bastante diferente do pensamento arquitetônico no plano da EN. O pensamento arquitetônico apresentado por Aristóteles é, antes e acima de tudo, o que está produzindo a investigação como um todo e, ao fazer isso, o pensamento arquitetônico por vezes se refere a ele mesmo. Já o pensamento que caracteriza o *phronimos* figura apenas como algo sobre determinado assunto.

Ele não é apresentado como direcionado a um ideal arquitetônico, visando a elucidar filosoficamente esse bem ou a desenvolver combinações em ampla escala para realizá-lo. Em vez disso, o pensamento do *phronimos* é parte daquele objetivo corretamente elucidado.

A segunda observação é que a concepção aristotélica do objetivo arquitetônico não o compromete com a opinião de que devemos deliberadamente promovê-lo em todos os nossos planos e decisões. Sem dúvida, não cabe aos seres humanos sempre se engajar no pensamento arquitetônico, ainda que seja tolo e indigno não ter nenhum interesse nisso quando se tem tempo livre para fazê-lo. Tampouco, na minha opinião, é o caso de que Aristóteles veja-nos como obrigados, em toda situação, a trabalhar para a realização do objetivo arquitetônico. Ele vê as nossas vidas como repletas de diferentes obrigações, interesses e compromissos, o que exige de nós muitas reações imediatas em circunstâncias imediatas.⁵ Em geral, essa é a natureza de uma vida humana. Seu ideal é que vivamos bem tal vida, o que, para ele, significa principalmente viver de acordo com as virtudes moralmente concebidas.⁶ De acordo com isso (como Aristóteles realmente sustenta) estaria a ideia de que não apenas não devemos sempre trabalhar pelo objetivo arquitetônico, mas também que a moralidade cotidiana implica uma prática arquitetônica. Se eu posso promover a prosperidade de muitas pessoas (nessa interpretação da “prosperidade”), mas apenas perpetrando atos flagrantemente de injustiça contra poucos, estaria eu certa em ir adiante? Não há evidências de que Aristóteles, não mais que o senso comum, pense que eu poderia fazer isso? O que dá à prosperidade o seu estatuto como o maior dos fins humanos é simplesmente que este é o melhor dos bens praticáveis. Contudo, essa preeminência frente aos bens não confere à prosperidade o di-

reito de fazer exigências perpétuas e absolutas sobre as nossas ações; tampouco é o caso de que ela tenha autoridade para justificar toda espécie de ação em seu benefício.⁷

Em certo nível, Aristóteles oferece uma resposta completa, clara e unificada à questão “O que eu devo fazer?”. Se a questão é colocada a partir da perspectiva arquitetônica, a resposta é dada em termos de um objetivo a ser alcançado, um bem a ser realizado – seja para uma pessoa, poucas ou muitas, seja para si mesmo ou para os outros – e o quadro desse bem é desenhado na *EN*. A performance arquitetônica, boa ou má, deve ser julgada considerando-se o seu objetivo, assim como a performance médica é julgada considerando-se o objetivo da saúde. Entretanto, para o nível básico da prática cotidiana, Aristóteles não oferece nenhuma resposta geral e não pensa que alguma resposta útil possa ser oferecida por ele (*EN* II.2.1104a1-10, citada aqui no posfácio). Desconsiderada a divisão feita por ele entre os objetos de interesse prático como o que é vantajoso, prazeroso e admirável (nobre, belo) (*EN* II.3.1104b30-31), Aristóteles não tenta, exceto na esfera da justiça especial, elucidar os princípios da boa ação. Ele não oferece regras de conduta, nem as classifica. Tampouco tenta subsumir algumas regras a outras ou reduzir muitas regras a poucas ou a uma só. Em suma, no nível cotidiano, exceto nas áreas da justiça distributiva e corretiva, Aristóteles não oferece nenhuma teoria para guiar as ações/decisões éticas.

Ele não é um consequencialista e, em particular, não é um eudaimonista. Ele tem predileções deontológicas pelo senso comum, mas não demonstra desinteresse em trabalhá-las em um sistema. E, assim como ela é, a sua deontologia não envolve um ataque contra alguma teoria alternativa. Observações específicas deixam claro que ele não “fundamenta o certo no bem”

(nem, como vimos, no bem supremo), mas isso nunca é formulado em uma posição geral. Ele não é tampouco – e isso deve ser dito – um “ético das virtudes” moderno, ou seja, um filósofo que define a ação correta ou adequada como a ação da pessoa virtuosa (ou corajosa, moderada, temperante, justa, etc., dependendo do caso). Ao contrário, Aristóteles explica a virtude de alguém e as próprias virtudes como disposições para as ações e emoções corretas e apropriadas (em relação às pessoas corretas, no momento apropriado, na quantidade apropriada, etc.), porém jamais propõe estabelecer um conjunto de regras às quais essas respostas, de maneira geral, se conformariam. Igualmente mitológica é a opinião de que, por exemplo, segundo Aristóteles, o agente corajoso age conforme uma regra que diz “a coragem exige que alguém aja assim e assim”.

É bem verdade que Aristóteles fornece um tipo de classificação da resposta apropriada (à questão “o que eu devo fazer?”) quando divide a vida em esferas correspondentes às virtudes. Isso nos diz, no mínimo, que há tantos tipos de resposta adequada quantas são essas esferas.⁸ Mas esta não é uma taxonomia de regras ou princípios específicos; tampouco implica necessariamente alguma.⁹

SISTEMATIZAR OS PRINCÍPIOS DA CONDUTA COTIDIANA?

Aristóteles não fornece nenhuma ética normativa básica e não se mostra nem um pouco preocupado com a falta de um sistema aqui. Isso nos dá algo em que pensar. É explícito que ele não produz a espécie de posição que uma tradição moderna esperaria como o principal resultado de uma ética filosófica – e ele não está se lamentando! É evidente que Aristóteles não sofreu as influências históricas que

transformaram a ética filosófica, em grande parte, em uma tarefa “jurídica”, envolvendo formulação e justificação de regras e princípios. Entretanto, sem disputar a verdade dessa afirmação, pensemos sobre o que está envolvido em uma perspectiva na qual a ética filosófica *sans* princípios codificados da ação humana pareceria autossuficiente. No caso de Aristóteles, em primeiro lugar e acima de tudo, ele está dirigindo-se às pessoas “bem-educadas”. Tais pessoas devem saber ou ser capazes de trabalhar esse “o que fazer” em situações particulares. Estas e quaisquer outras pessoas podem muito bem ser incapazes de realizar esse tipo de juízo até que uma situação prática se apresente.¹⁰

Em segundo lugar, há o fato de que os cidadãos são tomados como conhecendo as leis da sua *polis*, sendo que as leis veneram valores e princípios sobre o que é certo e errado. Tanto é assim que Aristóteles regularmente identifica a injustiça, em geral, com o desrespeito pela lei (por exemplo, *EN* V.1.1129b11). Contudo, Aristóteles não pode ajudar ouvintes ou leitores que aceitam sem crítica as leis e os costumes do seu país e da sua própria educação; ao contrário, ele ajudará aqueles que refletirão sobre tais assuntos à luz da sua própria concepção articulada de prosperidade.¹¹ Assim, ele pressupõe uma audiência inteligente e racionalmente sensível para a ética. No entanto, mesmo em relação a esta, ele não considera que seja tarefa do filósofo aprofundar através de uma sistematização seu entendimento da correção e dos equívocos da conduta cotidiana. Na verdade, nenhum conjunto de regras cobre todas as situações e as regras não se autointerpretam. Não obstante, os filósofos, mesmo conscientes disso, continuam tentando oferecer-nos sistemas de regras.

A excentricidade de Aristóteles nesse ponto talvez nos deixe curiosos para compreender melhor a afirmação moder-

na profundamente intrincada de que uma das maiores, se não for a central, tarefas da ética filosófica é sistematizar os princípios da conduta comum das pessoas. E, pensando sobre a *raison* (ou *raisons*) *d'être* desse sistema, pode-se naturalmente perguntar se a ética aristotélica é melhor ou pior por não oferecer tal tratamento. No presente momento, pouco mais pode ser oferecido do que apenas anunciar essa questão; porém, qualquer discussão sobre isso deve levar em conta duas questões. Em primeiro lugar, a questão do valor do sistema deve ser separada daquela da bondade, correção ou adequação dos princípios. É evidente que há uma conexão histórica forte entre as origens bíblicas do nosso tratamento codificador e os valores (em sua origem) judaico-cristãos através dos quais ele é, de maneira padrão, explicado. Ainda assim, o tipo de tratamento e o tipo de conteúdo específico para o qual ele aponta são duas questões diferentes. Podemos registrar nosso estranhamento moral com respeito à Grécia clássica – e de Aristóteles – como carente de qualquer ética do respeito universal pelas pessoas, não reconhecendo a virtude da compaixão e não se posicionando quanto ao valor da sistemática como tal. Podemos conceber que existiu uma cultura na qual o respeito e a compaixão universal eram princípios e suas leis estavam de acordo com eles, mas na qual os líderes espirituais e intelectuais não eram mais capazes de organizar uma ética normativa do que Aristóteles.

Em segundo lugar, o valor da sistematização pode ser:

- a) intrínseco à própria atividade; ou
- b) motivador dos princípios indicados mais normativamente efetivos;
- c) oriundo de circunstâncias extrínsecas e variáveis.

Por exemplo, podemos engajar-nos academicamente na construção do siste-

ma (a[i]) apenas como um exercício teórico interessante; ou (a[ii]) porque ao fazer isso estamos estudando a vontade unitária e harmoniosa de Deus para com o homem (assim como o cosmólogo, que estuda um aspecto diferente da “mente de Deus”); ou (a[iii]) porque estamos traçando o contorno universal e eterno da realidade ética. Ora, pode-se pensar (b[i]) que, ao reduzir todos os princípios a poucos e muito abstratos (ou talvez a apenas um), nós os tornamos mais “científicos” e epistemologicamente mais seguros. Nós o produzimos e reforçamos a sua verdadeira autoridade racional, de forma que as justificações que eles oferecem serão racionalmente necessárias para todo ser racional como tal. (Uma ambição como essa provavelmente só poderia surgir como resposta aos ataques violentos céticos e sentimentalistas à noção de razão prática como um todo.) De maneira mais modesta, pode-se pensar (b[ii]) que sistematizar os princípios torna mais fácil o tratamento de casos difíceis e dilemas. Mas pode essa motivação sozinha bastar? Por fim, (c) o sistema pode ser buscado em função das circunstâncias históricas: por exemplo, as coisas podem ter mudado de tal maneira, que as justificações da vida real, a fim de operar entre as pessoas, agora devem ser tomadas como dependendo não tanto da confiança e de afirmações partilhadas e subentendidas, mas da aprovação explícita daquilo que os outros também aprovam explicitamente.

Essas considerações, ainda que a maior parte delas não tenha ocorrido a Aristóteles, também nos dão uma ideia do que ele *não* está oferecendo-nos ao não esclarecer filosoficamente os princípios de conduta. Comentarei brevemente (b[i]) – o programa kantiano – e o exemplo em (c). Como vimos, Aristóteles não é tocado por algum tipo de cientificismo que pode estar animando (b[i]). Não há pressão sobre ele para sentir que o que é menos

científico é, portanto, menos racional ou epistemicamente menos seguro. Tampouco ele ou outra escola do pensamento confrontado por ele adivinharia que a razão prática se tornaria de alguma forma menos dominante do que esperaríamos; a não ser que mostremos que rejeitar as suas decisões ou as razões para elas leve alguém a algum tipo de inconsistência lógica.

Em geral, nada na cena dialética de Aristóteles nos faz imaginar que a preponderância da razão prática correta dependa da sua formalidade, da sua abstração ou de qualquer outra propriedade de apelo lógico-estético. Por outro lado, a seriedade moral não é estranha a Aristóteles. Assim, aceitaríamos fortemente algumas das associações kantianas de (b[i]), em particular o pensamento de que o agente virtuoso faz o que é certo porque é certo (ou em função das razões que fazem com que isso seja certo), e não em função de um *desideratum* ulterior. Também podemos aceitar a ideia de que o agente virtuoso honra e valoriza a *phronesis* e as demais virtudes em função delas mesmas, e não em função de resultados externos.¹² E tais posições não dependem de conceber a razão prática como “pura” em um sentido racionalista.

Em relação ao exemplo contido em (c), é preciso dizer que, nas sociedades multiculturais ou no contexto da comunidade mundial, menos ainda pode ficar implícito, pois diferentes grupos diferem em muitas de suas afirmações implícitas. A justiça e o entendimento mútuo requerem mais formalização – e o filósofo pode ser ideal para realizar essa tarefa. Mas essa não é uma tarefa de purificação ou ratificação que de alguma forma confere uma autoridade aos princípios que lhes falta intrinsecamente. Trata-se de fornecer aos agentes práticos o que eles precisam para a intercomunicação ética quando seus recursos prévios e locais não são

mais adequados para todas as suas interações com os outros. Princípios silentes são nobres em algumas situações comuns, como aquelas em que Aristóteles viveu por comparação com a sociedade moderna. Por outro lado, Aristóteles, como filósofo prático, poderia muito bem ter desejado engajar-se em uma codificação um pouco mais ética do que a que ele viveu sob circunstâncias históricas diferentes.

Posfácio

Aristóteles recusa-se a oferecer regras para a conduta cotidiana excelente. Em vez disso, ele espera proporcioná-las indiretamente, enfatizando o papel da educação em sua formação e a importância do caráter e da inteligência em situações particulares. Podemos facilmente ter a impressão de que a filosofia de Aristóteles não oferece nenhuma assistência prática ao agente cotidiano no que diz respeito à ação particular. (O agente é classificado dessa forma para contrastar com (a) o agente arquetônico ou político e (b) com o agente cotidiano excelente considerado simplesmente como um produto da educação, isto é, como portador de um conjunto de disposições éticas. O agente arquetônico tem claro o objetivo arquetônico correto e o produto da educação será obtido por ele por ter despontado à luz desse objetivo.) Ora, tal impressão é inevitável se reconhecemos que não há meios pelos quais a filosofia possa realmente ajudar na ação cotidiana, a não ser proporcionando regras filosoficamente polidas que nos digam o que fazer. Sob essa afirmação, quer acreditemos ou não na utilidade prática de tal conjunto de regras, explicamos a afirmação aristotélica de que ele não tem nada a oferecer na medida em que entende a filosofia como completamente incapaz de ajudar na prática cotidiana. Para Aristóteles, isso

não tem problema algum, uma vez que ele pretende se dirigir apenas a pessoas que, em um nível cotidiano, saberiam por si mesmas, de um modo ou de outro, o que fazer.

Entretanto, isso não é absolutamente o que Aristóteles tem em mente. Eis como ele estabelece a impossibilidade de fornecer regras:

Uma vez que a presente empreitada não se faz em vista da teoria, como são as nossas outras (pois não estamos investigando o que é a virtude em vista de conhecê-la, mas a fim de nos tornarmos bons, dado que de outro modo não haveria nenhum benefício em estudá-la), precisamos investigar os assuntos relacionados às ações, isto é, como devemos agir; como dissemos, nossas ações também são responsáveis pelo fato de termos disposições de certo tipo. Ora, que se deva agir de acordo com a correta prescrição [*kata ton orthon logon*] é uma opinião partilhada – consideremo-la como uma afirmação básica. Haverá uma discussão sobre isso adiante (...) Antes, no entanto, estejamos de acordo de que tudo o que se diz sobre as empreitadas práticas deve ser dito não com precisão, mas em linhas gerais (...) As coisas na esfera da ação e as coisas que trazem vantagem não são estáveis, não mais do que as coisas que causam a saúde. Porém, se o que dizemos universalmente é assim, o que dizemos sobre os particulares carece ainda mais de precisão, pois eles não se encontram sob nenhum conhecimento especializado ou sob um conjunto qualquer de regras – os próprios agentes precisam considerar as circunstâncias relacionando-as à ocasião, assim como acontece na medicina e na navegação. (EN II.2.1103b26-1104a11, trad. C.J. Rowe)

Aristóteles, na sequência, afirma: “Não obstante, ainda que a presente discussão seja assim, *devemos tentar ajudar de alguma maneira*”. E, então, ele imedia-

tamente propõe a ideia da mediania ética. Em suma, essa ideia é algo que o filósofo pode fornecer e que dará algum auxílio prático nas situações particulares.

Mas como? Ou, em vez disso, como pode Aristóteles pensar que isso é possível, ou seja, que saber o adágio que para cada área da vida prática há um “muito”, “muito pouco” e a quantidade certa¹³ de alguma espécie de sentimento ou ação ajudará alguém a obter as respostas adequadas particulares? Por certo, ele pensa que ter isso constante em mente na “vida real” permite a alguém monitorar as suas reações de uma maneira que tende a refiná-las no sentido ético.¹⁴ E isso certamente é verdade. É plausível que, em qualquer situação, estar consciente da tendência inerente do sentimento relevante, ou impelir a ação a ser “mais” ou “menos” do que é exigido, torna-me melhor para moldar a minha resposta de forma que ela seja mais próxima do que deve ser. Apenas quando o agente determina corretamente a resposta, ele (ou um espectador) terá condições de dizer, nesse caso, em relação a que “muito” e “muito pouco” são excesso e deficiência. Assim, a máxima para evitar o “muito” e o “muito pouco” contribui para a prática precisamente por causa do que é chamado de “vacuidade”, ou seja, justamente pelo fato de que tudo o que isso diz é “evite fazer/sentir mais e menos do que o que é certo!”. Não é possível apontar o que é certo tal como faz um poste de sinalização ou um comando. Entretanto, impregnando minha ação em situações particulares com essa máxima, eu torno possível para mim que eu mesma aponte para o que é certo.

Sem dúvida, a ideia geral da mediania ética não era exatamente nova para a audiência de Aristóteles (embora ela não tenha se dado conta, antes de seguir sua exposição, da variedade de áreas às quais se aplica, nem do número de qualidades éticas não adequadamente notadas até

aquele momento que ajuda a identificar). Quando a ideia aparece pela primeira vez na *Ética Nicomaqueia*, ela não é apresentada como sendo informativa ou como tendo todo o seu impacto em um nível puramente reflexivo. Aristóteles admite, quando ele a apresenta como uma ajuda prática, que a audiência entende que isso será verdadeiro apenas se ela a considerar ativamente em situações práticas particulares. Talvez a ideia seja *agora* uma banalidade, quando lemos Aristóteles, mas não estamos em uma situação prática na qual somos incitados a agir e não temos certeza de como. Porém, *então*, para aqueles que precisam da ajuda, o adágio valerá a pena. O ponto merece atenção apenas porque mostra Aristóteles fazendo ética filosófica abstrata de uma maneira muito diferente da qual muitos de nós fazemos hoje em dia.

UM TEMA ARISTOTÉLICO NEGLIGENCIADO

Muitos tópicos oriundos da *Ética Nicomaqueia* continuam a ser explorados, adaptados e criativamente transformado pelos filósofos atuais. Uma boa parcela da nossa discussão contemporânea sobre bem-estar, sabedoria prática, virtudes, inteligência prática, função ética da emoção, educação moral, fraqueza da vontade, responsabilidade legal e moral, etc., faz de Aristóteles um ponto de referência e, por vezes, de inspiração. Contudo, outros temas também merecem ser explorados, os quais não receberam grande atenção. Considerarei aqui apenas um exemplo: o lazer. As observações feitas por Aristóteles sobre o lazer não são abundantes, mas o tema é de importância vital para ele. Muitos filósofos morais atuais consideram importantes as questões éticas que Aristóteles considerou importantes. Surpreendentemente, então, exceto em relação à

contribuição de Josef Pieper (1948) (que se aproxima de um protréptico), praticamente não houve discussão ética sobre o lazer. Como se pode verificar com facilidade, o tópico não aparece nos compêndios e nas observações modernas sobre a ética.¹⁵

Posso pensar em muitas razões para isso. A primeira delas é que o lazer, segundo Aristóteles, está associado à sua doutrina notória acerca da supremacia da vida teórica, a qual está baseada parcialmente em um quadro teológico. E o ensaio de Pieper (1948), ainda que bastante penetrante, relaciona fortemente o lazer ao que é sagrado, sendo insuficiente para um tópico pertencente a uma reflexão filosófica não religiosa.¹⁶ A segunda é que *a priori* parece que, embora haja questões filosóficas sobre o lazer, elas são muito fáceis e não requerem empenho profissional. A terceira é que a discussão filosófica do lazer, especialmente seguindo os passos de Aristóteles e de Pieper, certamente envolve a questão do seu uso correto. Entretanto, tomar isso seriamente pode parecer desagradável como legislar sobre o uso que as pessoas devem fazer do seu tempo livre – o que não é da conta de ninguém, mas apenas delas mesmas. Como resposta a isso, é possível afirmar que, primeiro, há coisas de sobra a serem ditas humanisticamente sobre o lazer. Segundo, mesmo que as questões sejam fáceis, nós as consideramos assim após nos envolvermos com elas. Terceiro, se por um momento concedemos a nós mesmos a frase “o propósito do lazer”, por que nos constrangemos em dizer às pessoas o que fazer, mas não com frases como “o propósito da arte” ou, no caso, “o propósito da moralidade”?

Se consideramos as concepções existentes (como no primeiro estágio de uma investigação aristotélica), as principais, segundo Aristóteles, são as seguintes: o lazer é, em algum sentido, o fim da vida;

a *eudaimonia* depende crucialmente do lazer; o lazer é diferente do mero relaxamento; as atividades de lazer não podem ser divertimentos triviais; o lazer é o espaço para atividades “preciosas” como distintas das “necessárias”; por conseguinte, as atividades de lazer, ainda que “sérias”, devem ser de uma natureza completamente diferente do trabalho que é feito justamente para criar fontes para o lazer; as atividades de lazer são válidas por si mesmas; os seres humanos precisam ser educados para as atividades de lazer; o que fazer nos momentos de lazer é a questão mais fundamental da política; a atividade de lazer *par excellence* é a inteligência teórica (*Pol.* VII.14, VIII.3; *EN* X.6-8). Uma concepção moderna importante é que o lazer é uma espécie de liberdade (a palavra vem do latim *licere*, o que conota ter permissão para algo).

Passemos a um outro estágio inicial de investigação: o levantamento de questões e problemas.

- a) Pode-se notar uma aparente contradição entre a ênfase aristotélica na seriedade, que é restritiva, e a ideia de lazer como “liberdade”.
- b) Como o lazer-liberdade se relaciona com os outros sentidos de liberdade estudados pelos filósofos? Não se trata de estar livre de coerção ou da servidão das paixões. Mais do que qualquer outra coisa, trata-se de estar livre de exigências, deveres e obrigações. Pode ser certo, então, pensar no lazer-liberdade como imensamente importante se também levamos em conta o pensamento kantiano de que a verdadeira liberdade é exercida quando o agente moral age pelo dever moral?
- c) Aqui tocamos em uma questão discutida pelos filósofos contemporâneos da ética: estamos em algum momento livres de exigências, deveres e obrigações?

- d) O lazer-liberdade consiste na possibilidade de ser ativo sem referência particular a circunstâncias e constrangimentos; no máximo, há a referência ao que alguém escolhe ou já admite por si próprio e a partir do que se pode voluntariamente declinar. Logo, a “auto-expressão” é um conceito-chave. Pode algo ser uma boa atividade de lazer se necessariamente envolve fazer algo com os outros?
- e) Se a resposta for “sim”, como certamente deve ser, isso sugere que o *eu* se expressa de uma maneira coletiva? O que pode significar isso?
- f) Há alguma base sólida para um argumento de que o *eu* a ser expresso nas atividades de lazer é de alguma forma “superior” ao *eu* do trabalho ordinário?
- g) E, se é assim, poderia haver alguma analogia interessante ou alguma outra conexão entre esse e aquele outro possível “*eu* superior”, o sujeito do dever moral e da razão prática?
- h) De que maneira o lazer e as atividades que lhe correspondem contribuem para a individualidade?
- i) Sobre as próprias atividades: devemos considerar a teorização aristotélica como emblemática da classe como um todo e, se for assim, quais os seus aspectos essenciais, isto é, os aspectos a serem generalizados?
- j) Devem as atividades ser dignas de escolha (ou ser pensadas assim) em função do seu objeto ou conteúdo específico, ou elas são dignas de escolha simplesmente porque são livres da maneira esquematizada em (d)?
- k) Se for devido ao seu conteúdo específico, praticar aqueles diferentes tipos de atividades de lazer tem algum interesse comum?
- l) O lazer parece ser a oportunidade ideal para ser perfeccionista e também para ser aventureiro. O que essas importantes motivações nos dizem sobre

a natureza humana? Apenas muito raramente podem ser combinadas – elas tendem a motivar separadamente?

- m) Em áreas nas quais o profissionalismo é possível, a atividade de lazer é necessariamente amadora por comparação?
- n) Se devemos buscar atividades de lazer não triviais, isso é por causa de um dever (o desejo de um mundo melhor) para si mesmo, ou também porque uma atividade de lazer não deve ridicularizar os tipos de esforços (individuais, comuns ou mesmo estendidos ao passado) que produziram a prosperidade e outras condições necessárias para o lazer?

Uma investigação mais aprofundada desse terreno¹⁷ poderia fornecer ótimas contribuições à homenagem que continua a ser feita a Aristóteles na forma de trabalho contemporâneo – não necessariamente todo trabalho que o menciona de maneira explícita –, a saber, quais eram originalmente as questões aristotélicas.

NOTAS

1. Tal proposta é a definição de “eudaimonismo” de acordo com o *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Audi, 1999). Prichard (1949, p. 2-17, esp. p. 13) é o *locus classicus* para o quadro de Aristóteles como eudaimonista nesse sentido. Contudo, em tal sentido, Aristóteles não é um eudaimonista.
2. Elas não são as moralidades de “outras culturas” (ou seja, identificações que tenderiam, abstraindo dos costumes locais, a coincidir com a de Aristóteles): elas são rivais em uma mesma cultura.
3. A próxima tarefa, segundo ele, é discutir as organizações políticas, sociais e educacionais, etc., que melhor realizariam o que está por trás da parte final da sua identificação. Quando isso tiver sido feito, seu trabalho na ética estará completo (EN X.9.1179a33ss., 1181b12-15).
4. Como muitos de seus contemporâneos, Isócrates acreditava que o trabalho sério da vida era

a ação política e, sobretudo, a comunicação política efetiva. Ele reconhecia algum valor à matemática: ela era útil na formação das mentes dos jovens. Além disso, mesmo que não desaprovasse seu uso ocasionalmente recreativo (ele estava consciente da atração envolvida), seu lema teria sido: “Simplesmente diga ‘não’ à atividade teórica”. Cálicles, no *Górgias* de Platão, adota a mesma posição em relação à discussão sobre fundamentos na ética.

5. Isso fica claro a partir do tratamento dado às virtudes individuais do caráter e a partir dos livros sobre a amizade.
6. Torna-se então claro, mas somente no fim da *Ética Nicomaqueia*, que a atividade arquitetônica deve incluir a promoção da prática séria, sob condições humanas, de buscas puramente teóricas: esta deve tornar-se a atividade cotidiana distintiva de pelo menos alguns cidadãos.
7. O famoso argumento de abertura da *EN* diz que todos os *bens* existem em vista do bem supremo, que é o objetivo arquitetônico. Isso não implica que todas as ações eticamente corretas existam em vista de tal objetivo. Em I.12.1102a2-4, Aristóteles está igualmente estabelecendo a relação entre a *eudaimonia* e os outros *bens* (e o “nós” na linha 3 refere-se, na minha opinião, a nós como engajados na prática arquitetônica, e não como engajados na prática em geral).
8. Aristóteles não pensa, porém, que há um tipo diferente de *phronesis* para cada esfera. A *phronesis* é única.
9. Mais adiante, é dada mais informação sobre essa taxonomia ou sobre a ideia associada a essa “mediania” ética.
10. Veremos adiante como elas podem receber alguma ajuda da noção aristotélica de mediania ética.
11. Cf. a discussão em X.9.1180b28ss. (e especialmente 1181b13-14) sobre que tipo de pessoa é um bom legislador.
12. Contudo, em *EE* VIII.3, ele faz uma distinção, em certa medida excêntrica, entre o agente bom (virtuoso) e o agente bom e nobre: é apenas o segundo que valoriza a virtude e as atividades virtuosas por si mesmas.
13. “Muito” e “muito pouco”, evidentemente, estão por uma quantidade imensa de maneiras em que alguém pode errar.
14. Note que, quando aristóteles alega utilidade prática para a ideia de mediania, ele a está pensando como algo que ajuda na obtenção das respostas que constroem o bom caráter

(*EN* II.2.1104a12-b3). À medida que o agente aproxima-se da virtude completamente formada, a necessidade dessa consciência em invocar o meio e de se automonitorar diminui. A ideia da mediania é descritivamente verdadeira no que diz respeito às respostas de um agente virtuoso completamente formado, mas é de se esperar que essa ideia não cumpra mais a sua função original de conscientemente ajudar a determinar as respostas.

15. O estudo clássico do tema no final do quinto e no início do quarto século da literatura grega pertence a Solmsen (1964).
16. Não é preciso ser totalmente incrédulo para considerar que afirmações como as seguintes são desconcertantes: “o lazer (...) não é possível a menos que tenha uma ligação durável e, consequentemente, duradoura como o *cultus*, com o serviço religioso” (p. xiv); e “Quando separado do serviço religioso, o lazer torna-se tolo e o trabalho torna-se não humano” (p. 54). Seguindo Aristóteles, Pieper também aborda exclusivamente as atividades de lazer intelectuais e contemplativas. Uma concepção de lazer que não deixa nenhum espaço para o esporte é defeituosa, para colocar isso de modo brando. Parcial também é a tendência de Pieper de caracterizar o lazer como *uma disposição da mente*: uma espécie de serenidade e receptividade.
17. O que até agora provocou tantas questões ou conjunto de questões quantos são os livros sobre a *Metafísica* de Aristóteles.

REFERÊNCIAS

- Audi, R. (ed.) 1999: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackie, J.L. 1977: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Pieper, J. 1948: *Musse und Kult*, tradução de Gerald Malsbary, com introdução de Roger Scruton, como *Leisure the Basis of Culture*. South Bend: St. Augustine Press, 1998.
- Prichard, H.A. 1949: “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”. In *Moral Obligation*, p. 2-17. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. 1990: “James’s Theory of Perception”. In *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Solmsen, F. 1964: “Leisure and Play in Aristotle’s Ideal State”, *Rheinisches Museum für Philologie*

107: 193-220; reimpresso em F. Solmsen, *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1968.

Williams, B. 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LEITURAS ADICIONAIS

Broadie, S. 2002: "The highest Human Good". In Sarah Broadie and Christopher Rowe (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, p. 9-17. Oxford: Oxford University Press.

Louden, R. 1991: "Aristotle's Practical Particularism". In J.P. Anton and A. Preus (ed.), *Aristotle's*

Ethics: Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. 4, p. 159-178. Albany, NY: State University of New York Press.

McDowell, J. 1995: "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics". In R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, p. 201-218. Boulder, CO: Westview Press.

Nussbaum, M. "Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach". In M. Nussbaum and A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, p. 242-69. New York: Oxford University Press.

Simpson, P. 1997: "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle". In D. Statman (ed.), *Virtue Ethics: A Critical Reader*, p. 245-259. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Índice de passagens de Aristóteles

Os números em negrito referem-se ao número da página

PROTREPTICUS

71.13-74.7 **37**
71.16-18 **37**
72.22-74.7 **37**
74.1-2 **28-29, 37**
77.13-79.2 **28-29**
78.13-14 **29-30**
79.9-84.2 **37**
82.7-9 **37**
84.9-85.23 **36-37**
84.18-19 **28-29**
84.24-85.2 **29**
85.1-2 **28-29, 37**
85.8-9 **28-29**
85.16-17 **37**
85.19 **37**
85.20-23 **37**
85.22 **29-30**

PRIMEIROS ANALÍTICOS

I.1.24b18-22 **224-225**
I.13.32b4-13 **186-187**
I.24.42b2-5 **232-233**
I.30.46a17-21 **95**
II.21.67a33-7 **227-229**
II.21.67a37-b3 **227-229**
II.23 **207-208**

SEGUNDOS ANALÍTICOS

I.1.71a17-21 **231-232**
I.2-6 **207-208**
I.3.72b18-23 **187-188**
I.13.78b22-8 **207-208**
I.13.78b28-31 **208-209**
I.24 **214-215**
I.27.87a31-5 **188-189**
I.30.87b19-22 **186-187**
I.33.89a2-3 **189-190**

II.8-10 **207-208**
II.11 **214-215**
II.12.96a9-11 **194**
II.13.97b15-25 **161**
II.19 **187-188**
II.19.100a1-6 **187-188**
II.19.100a16 **187-188**

TÓPICA

I.1.100b21-3 **78-79, 187-188**
I.2.101a35 **187-188**
I.2.101a36-b4 **187-188**
I.11.104b18 **79-80**
I.11.104b32-4 **187-188**
I.11.105a3-8 **58-59**
IV.1.121a35-6 **249**
V.5.135a13 **123**
VI.4 **33**
VIII.14.163b9-12 **188-189**
VIII.14.164b6-7 **188-189**

FÍSICA

I.1 **33**
I.1.184a16-23 **187-188**
I.1.184a24-5 **187-188**
II.2.194a34-b8 **118-119**
II.5.196b17-24 **115-116**
II.5.196b21-2 **189-190**
II.6.197a36-b3 **189-190**
II.6.197b6-8 **134-135**
N.1-5 **80-81**
N.4.211a7-11 **37-38**
VIII.1.252a12 **69-70**
VIII.4.255b2-13 **62-63**

SOBRE O CÉU

I.2.268b26-3.270b31 **186-187**
II.12.292a22-bs **64-65, 67-68**

II.12.292b4-7 **66-67**
II.12.292b5-7 **74**
III.7.306a7-17 **93-94**

GERAÇÃO E CORRUPÇÃO

II.7.334b22-30 **95-96**
II.10.336b21-2 **186-187**

DE ANIMA

I.1.403a28 **67-68**
II.1.412a10-11 **227-228**
II.2.413b24-7 **67-68**
II.3.415a11-12 **67-68**
II.4.415a26-b7 **188-189**
II.5 **228-229**
II.5.417a21-b2 **227-228, 231**
II.5.417a28 **232-233**
II.5.417b5-9 **233-234**
II.11.424a2 **95-96**
III.2.426a15-17 **231-232**
III.9.432b26-10.433a30 **190-191**
III.10.433a9-26 **190-191**
III.10.433a14-15 **75**
III.10.433b8-9 **217-218**
III.11.434a12-14 **226-227**
III.11.434a16-19 **231**
III.11.434a16-21 **231-232**
III.11.434a16-22 **209**

SOBRE OS SONHOS

2.460b3-11 **195-196, 225-226**

PARVA NATURALIA

467b28-468a1 **96-97**

HISTÓRIA DOS ANIMAIS

I.17.496a20-22 **96-97**
III.19.521a32-b4 **96-97**

PARTES DOS ANIMAIS

I.1.641a33-b10 **67-68**
I.1.641b18-19 **115-116**
I.S.644b22-64Sa4 **67-68**

I.S.64Sa8-37 **69-70**
I.S.64Sa1Sff **120-121**
I.S.64Sa21-6 **115-116**
II.13.6S2b17-20 **96-97**
III.4.667a1-4 **96-97**

MOVIMENTOS DOS ANIMAIS

7.701a10-11 **231-232**
7.701a10-16 **221-222**
7.701a10-20 **144-145**
7.701a13 **232-233**
7.701a15 **231**
7.701a16 **222-223**
7.701a16-17 **232-233**
7.701a17 **231**
7.701a17-23 **221-222**
7.701a22 **231**
7.701a23-5 **231-232**
7.701a25-8 **228-229**
7.701a26-9 **195-196**
8.702a15-17 **231-232**

DE INCESSU ANIMALIUM

4.706a20-22 **107**
5.706b10-14 **107**

GERAÇÃO DOS ANIMAIS

III.10.760b17-33 **93-94**
IV.2.767a16-20 **96-97**
IV.4.770b9-13 **186-187**

METAFÍSICA

I.1.981a1-8 **187-188**
I.1.981a28-30 **187-188**
I.1.981b7-10 **187-188**
I.1.981b13-982a1 **67-68, 71-72**
I.1.981b17-23 **64**
I.2.983a8-9 **188-189**
I.3.984b15-20 **37**
II.1.993a30-b4 **78-79**
II.1.993a30-b7 **83-84**
III.1.995a34-b2 **81-82, 82-83**
III.1.995b2-4 **81-82**
III.1.995b24-33 **81-82**
IV.2.1003a32-b10 **251**
V.5.1015b6-11 **186-187**
V.7.1017a35-b6 **227-228**
VI.1 **186-187**

VI.1.1025b1-18 **188-189**
 VI.1.1025b18-25 **45-46**
 VI.1.1026a5-6 **67-68**
 VI.1.1026a13-32 **188-189**
 VI.2.1027a13-14 **186-187**
 VI.2.1027a20-21 **186-187**
 VII.3.1029b3-12 **33**
 VII.7.1032a32-1033a5 **206-207**
 VII.7.1032b18-29 **192-193**
 IX.5.1048a16-17 **232-233**
 IX.6.1048b18-36 **245-246**
 IX.9.1051a16-21 **247-248**
 XII.7.1072a25-7 **188-189**
 XII.7.1072b14-15 **64-65**
 XII.7.1072b24-5 **64-65**
 XII.9.1074b34 **189-190**
 XII.10.1075a11-12 **189-190**
 XII.10.1075a11-23 **114-115**
 XIII.3 **114-117**
 XIII.3.1078a31-b6 **34-35**
 XIII.3.1078a36-b1 **114-115**

ÉTICA NICOMAQUEIA

I.1-3 **281**
 I.1.1094a1-2 **12-13, 88-90**
 I.1.1094a1-3 **43-44**
 I.1.1094a3-6 **43-44**
 I.1.1094a6-8 **44-45**
 I.1.1094a9-16 **44-45**
 I.1.1094a16 **74**
 I.1.1094a16-18 **44-45**
 I.2 **196-197**
 I.2.1094a1 **46-47**
 I.2.1094a18-22 **44-45, 48-49, 217**
 I.2.1094a18-3.1095a13 **37**
 I.2.1094a22-4 **45-46, 117-118**
 I.2.1094a22-6 **193, 317-318, 322-323**
 I.2.1094a24-6 **45-46**
 I.2.1094a26 **46-47**
 I.2.1094a26-8 **293-294**
 I.2.1094a26-b7 **282-283**
 I.2.1094a26-b11 **45-46**
 I.2.1094a27 **322-323**
 I.2.1094a28-b2 **47**
 I.2.1094a28-b6 **46-47**
 I.2.1094b4-6 **196-197**
 I.2.1094b6 **47**
 I.2.1094b7 **290**
 I.2.1094b7-8 **47**
 I.2.1094b7-10 **283-284**
 I.2.1094b7-11 **322-323**
 I.2.1094b8 **290-291, 294-295**
 I.3.1094b11 **46-47**
 I.3.1094b11-27 **33**
 I.3.1094b11-1095a13 **32**
 I.3.1094b14-16 **160-161**
 I.3.1094b16-17 **86**

I.3.1094b18-19 **87**
 I.3.1094b19-22 **87**
 I.3.1094b23-5 **160-161**
 I.3.1094b24-8 **87**
 I.3.1095a1-11 **317-318**
 I.4 **88-89**
 I.4-6 **49-50**
 I.4.1095a14-17 **45-46**
 I.4.1095a14-20 **191-192**
 I.4.1095a15-20 **47**
 I.4.1095a17-20 **48-50**
 I.4.1095a18-20 **191-192**
 I.4.1095a18-30 **49-50**
 I.4.1095a25-6 **57-58**
 I.4.1095a29-30 **55-56**
 I.4.1095a30-b3 **92-93**
 I.4.1095a30-b4 **87-88**
 I.4.1095a33-b2 **87-89**
 I.4.1095b1-4 **187-188**
 I.4.1095b2-6 **316-317**
 I.4.1095b4-6 **148-149**
 I.4.1095b4-8 **33**
 I.4.1095b6-7 **217-218**
 I.4.1095b8-13 **149-150**
 I.4.1095b9-13 **53-54**
 I.5 **64, 88-89**
 I.5.1095b14-16 **191-192**
 I.5.1095b19-22 **244-245**
 I.5.1095b22-6 **271-272**
 I.5.1095b23-4 **57-58**
 I.5.1095b31-2 **57-58**
 I.5.1096a2 **79-80**
 I.5.1096a5-6 **122-123**
 I.6 **88-89**
 I.6.1096b1-13 **72-73**
 I.6.1096b31-1097a13 **57-58**
 I.6.1097a11-13 **117-118, 206-207**
 I.7 **37-38, 64, 88-89, 125-126**
 I.7.1097a15-22 **43-44**
 I.7.1097a16-18 **44-45**
 I.7.1097a25-6 **44-45**
 I.7.1097a25-7 **74**
 I.7.1097a25-34 **44-45**
 I.7.1097a25-b21 **48-49**
 I.7.1097b4-6 **122-123**
 I.7.1097b8-11 **121-122**
 I.7.1097b8-13 **286-287**
 I.7.1097b11 **286-287**
 I.7.1097b14-15 **155-156, 286-287**
 I.7.1097b14-16 **191-192**
 I.7.1097b14-17 **229-230**
 I.7.1097b17-18 **234-235**
 I.7.1097b22-3 **48-50**
 I.7.1097b22-4 **49-50, 188-189**
 I.7.1097b22-1098a20 **49-50, 192-193**
 I.7.1098a4-5 **53-54**
 I.7.1098a5-7 **53-54**
 I.7.1098a16-17 **154-155**
 I.7.1098a16-18 **192-193, 255-256**
 I.7.1098a17-18 **54-55**

- I.7.1098a18-20 **124, 199-200**
 I.7.1098a20-22 **37-38**
 I.7.1098a20-26 **49-50, 53-54**
 I.7.1098b12-15 **154-155**
 I.8 **49-50, 59-60, 89-90, 155-156**
 I.8.1098b9-12 **53-54, 188-189, 192-193**
 I.8.1098b14-15 **255-256**
 I.8.1098b20-22 **57-58**
 I.8.1099a7 **238-239**
 I.8.1099a7-21 **188-189**
 I.8.1099a10-11 **239-240**
 I.8.1099a11-13 **244-245**
 I.8.1099a15-16 **113-114**
 I.8.1099a15-23 **239-240**
 I.8.1099a29-31 **61-62**
 I.8.1099a31-b7 **154-155**
 I.8.1099a31-b8 **172-173**
 I.8.1099a32-b8 **197-198**
 I.8.1099a32-3 **127-128**
 I.8.1099b6-8 **83-84**
 I.8.1099b18 **160-161**
 I.9-12 **49-50**
 I.9.1099b29-32 **47, 281**
 I.9.1100a5-9 **199-200**
 I.10.11 **80-81, 89-90**
 I.10.1100b9-11 **51**
 I.10.1100b19-1101a5 **127-128**
 I.10.1100b30-33 **113-114, 162**
 I.10.1100b33 **51**
 I.10.1101a14-16 **56-57**
 I.12.1101b14-16 **133-134**
 I.12.1102a1-3 **190-191**
 I.12.1102a2-4 **217, 331**
 I.12.1102a23-6 **29-30**
 I.12.1102b18-20 **222-223**
 I.13 **53-54, 64, 151**
 I.13.1102a2-3 **191-192**
 I.13.1102a5-7 **49-50**
 I.13.1102a7-10 **47**
 I.13.1102a7-12 **281, 293-294**
 I.13.1102a13-26 **285-286**
 I.13.1102a23-6 **225-226**
 I.13.1102b13-14 **225-226**
 I.13.1102b13-1103a3 **190-191**
 I.13.1102b25-1103a3 **217**
 I.13.1102b28 **125**
 I.13.1103a2-3 **232-233**
 I.13.1103a3-7 **29**
 II-III.5 **132**
 II.1.1103a24-5 **107-108**
 II.1.1103a34 **239-240**
 II.1.1103b1-6 **149-150**
 II.1.1103b2-5 **47**
 II.1.1103b10-13 **149-150**
 II.2 **239-240**
 II.2.1103b26-9 **37-38**
 II.2.1103b26-1104a11 **327-328**
 II.2.1103b27-9 **46-47, 148-149**
 II.2.1103b34-1104a11 **37-38**
 II.2.1104a1-10 **323-324**
 II.2.1104a12-26 **98-99**
 II.2.1104a12-b3 **331**
 II.2.1104a21-3 **99-100**
 II.3.1104b5-7 **248-249**
 II.3.1104b7-8 **248-249**
 II.3.1104b9-11 **116-117**
 II.3.1104b11-13 **108-109, 149-150**
 II.3.1104b12 **247-248**
 II.3.1104b13 **108-110**
 II.3.1104b16-17 **109-110**
 II.3.1104b21 **99-100**
 II.3.1104b22-4 **134-135**
 II.3.1104b30-31 **256-257, 323-324**
 II.3.1104b30-32 **248-249**
 II.3.1104b30-34 **120-121**
 II.3.1104b30-1105a1 **116-117**
 II.3.1105a6-7 **248-249**
 II.3.1105a10-12 **281-282**
 II.4 **80-81, 214-215**
 II.4.1105a28-33 **195-196**
 II.4.1105a31-2 **133-134**
 II.4.1105a31-3 **113**
 II.4.1105a32 **166-167**
 II.4.1105a33 **124**
 II.4.1105b2 **99-100**
 II.4.1105b7-9 **134-135**
 II.4.1105b11-18 **149-150**
 II.5.1105b19ff **107**
 II.5.1105b21-3 **249**
 II.5.1105b22 **108-109**
 II.5.1105b26-7 **107**
 II.5.1106a3-4 **133-134**
 II.5-6 **151**
 II.6 **99-100, 116-118, 151-152**
 II.6.1106a26 **99-100**
 II.6.1106a29 **100-101**
 II.6.1106b5-7 **101-102**
 II.6.1106b5-9 **117-118**
 II.6.1106b8-14 **116-117, 182-183**
 II.6.1106b18-20 **151-152**
 II.6.1106b20-22 **151-152**
 II.6.1106b21-2 **96-97, 103-104**
 II.6.1106b21-3 **190-191**
 II.6.1106b21-4 **134-135, 143-144**
 II.6.1106b22-3 **105-107**
 II.6.1106b25-8 **133-134**
 II.6.1106b28-31 **116-117**
 II.6.1106b28-33 **151-152**
 II.6.1106b29-33 **106-107**
 II.6.1106b36 **133-134**
 II.6.1107a2-6 **173-174**
 II.6.1107a3 **108-109**
 II.6.1107a8-12 **152-153**
 II.6.1107a9-11 **107-108**
 II.7.1107a33-b4 **153-154**
 II.7.1107b4 **242-244**
 II.7.1107b4-8 **244-245**
 II.7.1107b7 **107-108**
 II.7.1107b9-14 **247**
 II.7.1107b14 **99-100**

- II.7.1108a14-16 **133-134**
 II.7.1108a35-b6 **153-154**
 II.7.1108b7-9 **170-171**
 II.8.1108b23-6 **50-51**
 II.9.1109a24-30 **134-135**
 II.9.1109a25 **105-106**
 II.9.1109a27-8 **106-107**
 II.9.1109a29-30 **116-117, 119-120**
 II.9.1109b1-7 **241-242**
 II.9.1109b1-12 **232-233**
 II.9.1109b7-12 **244-245**
 II.9.1109b19-21 **107**
 III.1-5 **132-134, 144-145, 183-184**
 III.1.1109b30-32 **132-133**
 III.1.1109b30-35 **132**
 III.1.1109b31-2 **136-139**
 III.1.1109b35-1110a1 **139-140**
 III.1.1110a1-4 **140-141**
 III.1.1110a1-b17 **140-141**
 III.1.1110a3-4 **140-141**
 III.1.1110a4-7 **140-142**
 III.1.1110a7-8 **136-137**
 III.1.1110a9 **141-142**
 III.1.1110a10-11 **141-142**
 III.1.1110a11-b9 **141-142**
 III.1.1110a15-17 **132-133, 140-141**
 III.1.1110a15-18 **132-133, 141-142**
 III.1.1110a18 **141-142**
 III.1.1110a19-21 **141-142**
 III.1.1110a19-b1 **141-142**
 III.1.1110a24 **141-142**
 III.1.1110a31 **141-142**
 III.1.1110b3 **141-142**
 III.1.1110b4 **132-133**
 III.1.1110b12 **142**
 III.1.1110b18-21 **143-144**
 III.1.1110b18-24 **226-227**
 III.1.1110b18-1111a21 **140-142**
 III.1.1110b24-7 **226-227**
 III.1.1110b28-30 **147-148**
 III.1.1110b28-1111a19 **142**
 III.1.1110b31 **144-145**
 III.1.1110b32-1111a2 **226-227**
 III.1.1110b33 **143-144**
 III.1.1110b33-1111a19 **222-223**
 III.1.1111a3-15 **143-144**
 III.1.1111a6-7 **226-227**
 III.1.1111a19-22 **142**
 III.1.1111a22-4 **139-140, 233-234**
 III.1.1111a23 **132-133, 140-141**
 III.1.1111a23-4 **143-144**
 III.1.1111a24-5 **226-227**
 III.1.1111a27-9 **144-145**
 III.1.1111a30-31 **217**
 III.1.1111a32 **142**
 III.2.1111b4-6 **134-135**
 III.2.1111b8-9 **134-135**
 III.2.1111b9-10 **195-196**
 III.2.1111b18-20 **232-233**
 III.2.1111b26 **217**
 III.2.1111b29-30 **192-193**
 III.2.1111b30 **217**
 III.2.1112a3-5 **231-232**
 III.3 **222-223**
 III.3.1112a18-26 **132-133**
 III.3.1112a34-b9 **193**
 III.3.1112b8 **205-206**
 III.3.1112b11-12 **192-193**
 III.3.1112b11-20 **133-134**
 III.3.1112b12-14 **205-206**
 III.3.1112b12-15 **205**
 III.3.1112b14-17 **129-130**
 III.3.1112b16-17 **123**
 III.3.1112b17 **217**
 III.3.1112b20-24 **194-195**
 III.3.1112b28-32 **132-133**
 III.3.1112b34-1113a2 **194**
 III.3.1113a4-5 **217**
 III.3.1113a9-12 **183-184**
 III.4 **80-81**
 III.4.1113a10-12 **191-192**
 III.4.1113a15 **217**
 III.4.1113a22-33 **190-191**
 III.4.1113a22-b2 **133-134**
 III.4.1113a29-33 **195-196, 319-320**
 III.5.1113b3-4 **205-206**
 III.5.1113b3-5 **133-134**
 III.5.1113b3-6 **145-146**
 III.5.1113b3-7 **144-145**
 III.5.1113b4 **140-141**
 III.5.1113b6-7 **144-145**
 III.5.1113b7-14 **145-146**
 III.5.1113b14-17 **144-145**
 III.5.1113b17-19 **132-133**
 III.5.1113b17-21 **132-133, 145-148**
 III.5.1113b20-21 **132-133**
 III.5.1113b21-30 **132, 145-146**
 III.5.1113b23-5 **147-148**
 III.5.1113b24-5 **146-147, 226-227**
 III.5.1113b30 **145-146**
 III.5.1113b30-1114a10 **146-148**
 III.5.1113b30-1114a31 **145-146**
 III.5.1114a1-3 **226-227**
 III.5.1114a2-3 **132-133**
 III.5.1114a3-40 **145-146**
 III.5.1114a4-6 **148-149**
 III.5.1114a4-13 **133-134, 148-149**
 III.5.1114a4-31 **132-133, 145-147**
 III.5.1114a5-14 **148-149**
 III.5.1114a7-10 **148-149**
 III.5.1114a12-13 **148-149**
 III.5.1114a18-19 **132-133**
 III.5.1114a31-b1 **145-146**
 III.5.1114a31-b25 **158-159**
 III.5.1114b1-3 **145-146**
 III.5.1114b3-4 **147-148**
 III.5.1114b3-12 **145-146**
 III.5.1114b4-31 **146-147**
 III.5.1114b5-6 **231-232**
 III.5.1114b12-16 **146-147**

- III.5.1114b17-21 **146-147**
 III.5.1114b21-3 **146-147**
 III.5.1114b23-5 **146-147**
 III.5.1114b26-1115a3 **146-147**
 III.5.1114b26-1115a6 **146-147**
 III.5.1114b28-9 **132-133**
 III.6 **169**
 III.6-9 **172-173, 214-215**
 III.6.1115a28-31 **129-130**
 III.6.1115a30-31 **290-291**
 III.6.1115a30-34 **248-249**
 III.6.1115a32 **290-291**
 III.7.1115b7-24 **34-35**
 III.7.1115b11-13 **166-167**
 III.7.1115b12 **15-16, 34-35**
 III.7.1115b15 **105-106**
 III.7.1115b25-6 **99-100**
 III.7.1115b26 **105-106**
 III.7.1116a11-15 **134-135**
 III.7.1116a12-15 **113**
 III.7.1116a13-14 **105-106**
 III.8.1116a18-21 **290-291**
 III.8.1116a27-9 **290-291**
 III.8.1116b2-3 **122-123**
 III.8.1117a18-22 **195-196**
 III.9.1117a34-b22 **248-249**
 III.9.1117a35-b16 **126-127**
 III.9.1117b9-13 **162**
 III.10 **129-130**
 III.10.1117b23-12.1119b18 **244-245**
 III.11.1118b32-3 **229-230**
 III.11.1119a7 **107-108**
 III.11.1119a11 **107-108**
 III.11.1119a16-20 **104-105**
 III.11.1119a19-20 **103-104**
 IV.1 **151-152, 172-173**
 IV.1.1120a11-12 **121-122**
 IV.1.1120a34-b2 **129-130**
 IV.1.1120b1 **122-123**
 IV.1.1120b6 **122-123**
 IV.1.1120b27-1121a4 **303-304**
 IV.1.1121a30-b7 **152-153**
 IV.1.1121b4-7 **122-123**
 IV.1.1121b24-31 **122-123**
 IV.1.1122a2-3 **178-179**
 IV.2 **153-154, 172-173**
 IV.2.1122a34-5 **117-118, 127-128**
 IV.2.1122b16-18 **119-120**
 IV.2.1122b19-23 **291-292**
 IV.2.1122b35 **291-292**
 IV.2.1123a4-5 **291-292**
 IV.2.1123a14-16 **123**
 IV.2.1123a24-6 **113**
 IV.3 **151-152, 154-155, 162, 172-173**
 IV.3.1123b3 **156-157**
 IV.3.1123b5-9 **119-120**
 IV.3.1123b7 **118-119**
 IV.3.1123b9-11 **153-154**
 IV.3.1123b17-21 **154-155**
 IV.3.1123b26-9 **158-159**
 IV.3.1123b28 **119-120**
 IV.3.1123b29-30 **156-157**
 IV.3.1123b29-34 **159-160**
 IV.3.1123b34-6 **158-159**
 IV.3.1124a1 **15-16**
 IV.3.1124a1-2 **151**
 IV.3.1124a1-3 **159-160**
 IV.3.1124a20-21 **157-158**
 IV.3.1124a20-b5 **158-159**
 IV.3.1124b4-11 **162-163**
 IV.3.1124b6-9 **162**
 IV.3.1124b8-9 **155-158**
 IV.3.1124b9-18 **162-163**
 IV.3.1124b18-23 **162-163**
 IV.3.1124b23-6 **163-164**
 IV.3.1124b26-31 **164-165**
 IV.3.1124b31-1125a16 **164-165**
 IV.3.1125a11-12 **121-122**
 IV.3.1125a12-16 **123**
 IV.3.1125a19-27 **156-157**
 IV.3.1125a25-7 **159-160**
 IV.3.1125a28 **156-157**
 IV.4 **153-154, 172-173**
 IV.4.1125b8-9 **104-105**
 IV.5.1125b32-3 **106-107**
 IV.5.1126a10-11 **106-107**
 IV.5.1126a31-b4 **107**
 IV.5.1126b5-7 **133-134**
 IV.7.1127b7-9 **124**
 V.1-2 **170-171, 181-182**
 V.1-5 **169-170, 173-174, 181-182**
 V.1.1129a31-2 **178-179**
 V.1.1129b1-3 **172-173**
 V.1.1129b5-6 **257-258**
 V.1.1129b11ff **324-325**
 V.1.1129b14-19 **171-172, 290**
 V.1.1129b19-25 **281-282, 290**
 V.1.1129b20-26 **172-173**
 V.1.1129b24-5 **171-172**
 V.1.1129b25-1130a1 **289**
 V.1.1129b29-30 **16-17**
 V.1.1129b31-2 **291-292**
 V.1.1130a3-5 **289**
 V.1.1130a4 **295-296**
 V.1.1130a8 **291-292**
 V.2 **173-176, 179-180**
 V.2.1130a16-19 **291-292**
 V.2.1130a16-24 **178-179**
 V.2.1130b2 **172-174**
 V.2.1130b18-20 **295-296**
 V.2.1130b19-20 **178-181**
 V.2.1130b19-22 **178-179**
 V.2.1130b31-2 **173-174**
 V.3-4 **173-176, 180-182**
 V.3.1131a19-20 **174-175**
 V.3.1131a20-24 **174-175**
 V.3.1131a25-7 **174-175**
 V.3.1131a27-9 **174-175**
 V.4.1132a2-6 **174-175**
 V.5 **170-171, 173-174**

- V.5.1132b21-1133a5 **175-176**
 V.5.1132b21-1133b28 **175-176**
 V.5.1132b33-1134a5 **176**
 V.5.1133b29-1134a1 **180-181**
 V.5.1133b32-3 **153-154**
 V.5.1133b32-1134a1 **173-174, 178-179, 182-183**
 V.6-11 **169-170**
 V.6.1134a17-23 **169-170**
 V.6.1134a24-30 **177, 178**
 V.6.1134b8-18 **178**
 V.7.1135a12-13 **170-171**
 V.8 **183-184**
 V.8.1135b10-11 **195-196**
 V.8.1135b17-19 **233-234**
 V.8.1135b19-24 **233-234**
 V.8.1135b20-25 **213**
 V.8.1135b25 **183-184**
 V.8.1135b26 **183-184**
 V.8.1136a5-9 **233-234**
 V.9-11 **80-81**
 V.9.1136b7-8 **217**
 V.10.1137b13-15 **196-197**
 V.10.1138a1-2 **178-179**
 V.11.1138a4-28 **178-179, 181-182**
 VI.1.1138b21-5 **116-117**
 VI.1.1138b23 **117-118**
 VI.1.1138b35-1139a15 **53-54**
 VI.1.1138b35-1139a17 **63-64**
 VI.1.1139a1-16 **29**
 VI.1.1139a3-15 **186**
 VI.1.1139a5-6 **190-191**
 VI.1.1139a6-8 **186**
 VI.1.1139a6-14 **132-133**
 VI.1.1139a8-11 **63-64**
 VI.1.1139a10-11 **186**
 VI.1.1139a11-15 **232-234**
 VI.1.1139a14-15 **186**
 VI.1.1139a15-17 **64**
 VI.2.1139a21-7 **191-192**
 VI.2.1139a21-33 **221-222**
 VI.2.1139a22-3 **133-134**
 VI.2.1139a27-8 **231-232**
 VI.2.1139a29-31 **186**
 VI.2.1139a31-5 **139-140**
 VI.2.1139a31-b5 **132-133, 189-190**
 VI.2.1139a33-5 **196-197**
 VI.2.1139a35-6 **139-140, 190-191**
 VI.2.1139b1-3 **231-232**
 VI.2.1139b1-4 **46-47, 192-193**
 VI.2.1139b12-13 **64**
 VI.3.1139b18-24 **186-187**
 VI.3.1139b25-7 **187-188**
 VI.3.1139b29-31 **187-188**
 VI.4.1140a1-3 **231-232**
 VI.4.1140a17-20 **189-190**
 VI.5 **46-47**
 VI.5.1140a24-8 **27-28**
 VI.5.1140a25-8 **46-47, 204-205**
 VI.5.1140a29-30 **193**
 VI.5.1140a30-31 **192-193**
 VI.5.1140b4-6 **292-293**
 VI.5.1140b6-7 **117-118, 231-232**
 VI.5.1140b17-18 **231**
 VI.5.1140b20-21 **292-293**
 VI.5.1140b20-30 **27-28**
 VI.5.1140b21-5 **47**
 VI.5.1140b25-8 **189-190, 192-193, 204-205**
 VI.6.1141a7-8 **187-188**
 VI.7.1141a16-17 **189-190**
 VI.7.1141a18-19 **188-189**
 VI.7.1141a18-b8 **64**
 VI.7.1141a19-20 **67-68, 189-190**
 VI.7.1141a20-22 **52, 68-69**
 VI.7.1141a33-b3 **68-69**
 VI.7.1141a34-b8 **67-68**
 VI.7.1141b2-8 **64**
 VI.7.1141b14-15 **194-195**
 VI.7.1141b18-21 **209-210, 293-294**
 VI.7.1141b21-3 **292-293**
 VI.7.1141b23-5 **37**
 VI.7-8 **47, 193**
 VI.8 **196-197**
 VI.8.1141b22-3 **196-197**
 VI.8.1141b23-9 **282-283**
 VI.8.1141b23-1142a11 **29-30, 292-293**
 VI.8.1141b26-8 **293-294**
 VI.8.1141b29 **293-294**
 VI.8.1142a9-10 **287-288, 294-295**
 VI.8.1142a10-11 **293-294**
 VI.8.1142a20-22 **209-210**
 VI.8.1142a20-30 **194-195**
 VI.9.1142b3-4 **195-196**
 VI.9.1142b16-22 **191-192**
 VI.9.1142b18-20 **184-185, 196-197**
 VI.9.1142b22-4 **194**
 VI.9.1142b22-6 **212-213**
 VI.9.1142b22-33 **74**
 VI.9.1142b26-8 **195-196**
 VI.10 **190-191**
 VI.10.1143a8-9 **294-295**
 VI.11.1143a28-9 **292-293**
 VI.11.1143a34-5 **292-293**
 VI.11.1143a35-b5 **230-231**
 VI.11.1143a36-b2 **186**
 VI.11.1143b4-5 **204**
 VI.11.1143b11-14 **78-79**
 VI.12-13 **45-46, 61-62, 64, 80-81**
 VI.12.1143b33-5 **47-48**
 VI.12.1144a3-6 **47, 48-49, 64**
 VI.12.1144a8 **190-191, 217-218, 230-231**
 VI.12.1144a11-20 **196-197**
 VI.12.1144a20 **230-232**
 VI.12.1144a29-b1 **319-320**
 VI.12.1144a31-2 **224-225**
 VI.12.1144a31-3 **191-192**
 VI.12.1144b5-6 **231**
 VI.13 **47-48, 64, 151, 160-161**
 VI.13.1144b1-11 **109-110**
 VI.13.1144b6-7 **108-109**

- VI.13.1144b14-15 **189-190**
 VI.13.1144b24-30 **55-56**
 VI.13.1144b30-32 **191-192**
 VI.13.1144b30-1145a1 **204, 214**
 VI.13.1145a5 **217-218**
 VI.13.1145a6-8 **67-68**
 VI.13.1145a6-9 **198-199**
 VI.13.1145a6-11 **47**
 VI.13.1145a8-9 **48-49**
 VI.13.1145a10-11 **199-200**
 VII.1 **78-79, 87-93, 155-156**
 VII.1.1145a20 **155-156**
 VII.1.1145a25-6 **156-157**
 VII.1.1145a27-8 **155-156**
 VII.1.1145b2-3 **80-81**
 VII.1.1145b2-7 **74, 77-78, 81-82, 84-85, 136-137, 153-154**
 VII.1.1145b3-5 **136-137**
 VII.1.1145b4-6 **48-49, 136-137**
 VII.1.1145b5-6 **82-83**
 VII.1.1145b6-7 **187-188**
 VII.1.1145b9-10 **230-231**
 VII.1.1145b10-12 **222-223**
 VII.1.1145b12-14 **218-219**
 VII.2 **80-81**
 VII.2.1145b23-9 **218-219**
 VII.2.1145b26-7 **217**
 VII.2.1145b28-9 **218-219**
 VII.2.1146a5-7 **226-227**
 VII.2.1146a16-21 **222-223**
 VII.2.1146a18-21 **230-231**
 VII.2.1146a24-7 **188-189**
 VII.3 **227-228, 231-232**
 VII.3.1146b8-9 **218-219**
 VII.3.1146b22-3 **134-135**
 VII.3.1146b22-4 **184-185**
 VII.3.1146b24-31 **230-231**
 VII.3.1146b31-5 **218-219**
 VII.3.1146b32 **227-228**
 VII.3.1146b33-5 **227-228**
 VII.3.1146b34 **231**
 VII.3.1146b35-1147a4 **218-219**
 VII.3.1146b35-1147a7 **233-234**
 VII.3.1147a1-10 **209-210**
 VII.3.1147a2 **227-228**
 VII.3.1147a3 **143-144**
 VII.3.1147a4-5 **209-210**
 VII.3.1147a4-10 **218-219**
 VII.3.1147a5-7 **224-225**
 VII.3.1147a6 **227-228**
 VII.3.1147a10 **227-228**
 VII.3.1147a10-24 **218-219**
 VII.3.1147a13-14 **220-221**
 VII.3.1147a17-18 **220-221**
 VII.3.1147a22 **217-218**
 VII.3.1147a24-b19 **219-220**
 VII.3.1147a25-7 **210-211**
 VII.3.1147a25-31 **144-145**
 VII.3.1147a26 **225-226**
 VII.3.1147a26-7 **221-222, 224-225**
 VII.3.1147a26-8 **207-208**
 VII.3.1147a26-31 **221-222**
 VII.3.1147a29-30 **222-223**
 VII.3.1147a30-31 **222-223**
 VII.3.1147a31 **231-232**
 VII.3.1147a31-2 **209**
 VII.3.1147a31-4 **228-229**
 VII.3.1147a31-5 **222-224**
 VII.3.1147a33 **210-211, 227-228**
 VII.3.1147a34 **224-225**
 VII.3.1147b6-9 **224-225**
 VII.3.1147b9 **233-234**
 VII.3.1147b9-17 **232-233**
 VII.3.1147b10-12 **224-225**
 VII.3.1147b13-17 **218-219**
 VII.4.1147b24 **122-123**
 VII.4.1148a2-4 **233-234**
 VII.4.1148a10-11 **230-231**
 VII.4.1148a23 **244-245**
 VII.4.1148b12-13 **106-107**
 VII.5 **233-234**
 VII.5.1148b34-40 **130-131**
 VII.5.1149a6ff **99-100**
 VII.5.1149a7-8 **105-106**
 VII.5.1149a9-14 **104-105**
 VII.6.1149a32-3 **232-233**
 VII.6.1149a33-4 **217-218**
 VII.6.1149b13-17 **225-226**
 VII.7.1150b19-22 **221-222**
 VII.8.1150b29-35 **196-197**
 VII.8.1150b30-31 **226-227**
 VII.8.1151a1-3 **231-232**
 VII.8.1151a5-6 **233-234**
 VII.8.1151a6-7 **231-232**
 VII.8.1151a26-7 **222-223**
 VII.9.1151b19 **244-245**
 VII.9.1151b19-21 **230-231**
 VII.9.1151b25-6 **218-219**
 VII.9.1151a29-b4 **230-231**
 VII.10.1152a9-15 **225-226**
 VII.10.1152a14 **231-232**
 VII.10.1152a15-16 **226-227, 233-234**
 VII.10.1152a17 **231-232**
 VII.11.1152b1-3 **45-46, 281-282**
 VII.12-15 **242-243**
 VII.12.1152b33-1153a7 **247-248**
 VII.12.1153a1 **68-69**
 VII.12.1153a14-15 **242-243**
 VII.12.1153a22-3 **245-246**
 VII.12.1153a26-13.1153b21 **83-84**
 VII.13 **217-218**
 VII.13.1153b9-12 **61-62**
 VII.13.1153b16-21 **128-129**
 VII.13.1153b21-5 **56-57, 189-190**
 VII.14.1154a18 **104-105**
 VII.14.1154a22-5 **59-60, 83-84, 188-189**
 VII.14.1154a22-6 **74**
 VII.14.1154b9-10 **220-221**
 VIII.1 **80-81, 255-257**
 VIII.1.1155a3-6 **255-256**

- VIII.1.1155a14-22 **267**
 VIII.1.1155a16-22 **162-163**
 VIII.1.1155a28-9 **122-123**
 VIII.1.1155b9-13 **256-257**
 VIII.2 **256-259, 278-279**
 VIII.2.1155b18-19 **256-257**
 VIII.2.1155b19-21 **257-258**
 VIII.2.1155b21-3 **257-258**
 VIII.2.1155b25-6 **257-258**
 VIII.2.1155b27-1156a3 **11-12**
 VIII.2.1155b31-4 **258-259**
 VIII.2.1155b34-1156a5 **11-12**
 VIII.3-4 **258-261**
 VIII.3.1156a10-16 **264-265**
 VIII.3.1156a31-5 **263-264**
 VIII.3.1156a32-3 **217**
 VIII.3.1156b12-13 **257-258**
 VIII.3.1156b12-17 **268-269**
 VIII.3.1156b17-21 **259-260**
 VIII.4.1157a10-12 **263-264**
 VIII.4.1157a20-33 **259-260**
 VIII.6.1158a2-4 **261-262**
 VIII.8.1159a16-34 **266**
 VIII.8.1159b7-10 **247-248**
 VIII.9.1160a21-3 **199-200**
 VIII.12.1161b18-29 **266**
 VIII.12.1162a9-15 **267**
 VIII.12.1162a25-7 **267**
 VIII.13.1162b36-1163a1 **113**
 IX.2.1164b30-1165a5 **104-105**
 IX.4 **125, 268-269**
 IX.4.1166a1-2 **260-261**
 IX.4.1166a27-9 **229-230**
 IX.4.1166b5-29 **247-248**
 IX.4-6 **260-262**
 IX.5.1167a2-3 **261-262**
 IX.5.1167a14-17 **258-259**
 IX.5.1167a18-20 **258-259**
 IX.7 **264-266, 279-280**
 IX.7.1167b25-7 **278-279**
 IX.7.1167b28-33 **265**
 IX.7.1167b33-1168a8 **265**
 IX.7.1168a9-12 **265**
 IX.7.1168a21-3 **265**
 IX.7.1168a23-7 **265**
 IX.8 **125, 166-167, 256-257, 268-270, 279-280**
 IX.8-9 **80-81**
 IX.8.1168a7 **125-126**
 IX.8.1168a8-11 **125-126**
 IX.8.1168a17-18 **125-126**
 IX.8.1168a20-25 **125-126**
 IX.8.1168a26 **125-126**
 IX.8.1168a32 **125-126**
 IX.8.1168a33-5 **130-131**
 IX.8.1168b15-21 **125-126**
 IX.8.1168b19 **125-126**
 IX.8.1168b25 **125-126**
 IX.8.1168b25-1169a6 **130-131**
 IX.8.1168b27 **125-126**
 IX.8.1168b28-34 **125-126**
 IX.8.1168b29 **125-126**
 IX.8.1168b33 **125-126**
 IX.9 **269-271-273-278, 285-286**
 IX.9.1169b9-10 **154-155**
 IX.9.1169b16-22 **286-287**
 IX.9.1169b18-1170a4 **271-272**
 IX.9.1169b22-8 **83-84**
 IX.9.1169b23-8 **270-271**
 IX.9.1169b30-1170a4 **245-246**
 IX.9.1169b33 **271-272**
 IX.9.1170a2 **271-272**
 IX.9.1170a4-11 **271-272**
 IX.9.1170a8-11 **120-121**
 IX.9.1170a13 **274-275**
 IX.9.1170a25 **274-275**
 IX.9.1170a25-b8 **274-275**
 IX.9.1170b5-8 **274-275**
 IX.9.1170b10 **274-275**
 IX.11.1171a24-6 **122-123**
 X.1-5 **242-243**
 X.1.1172a34-b1 **89-90, 188-189, 192-193**
 X.2.1172b9-25 **242-243**
 X.2.1172b21 **262-263**
 X.2.1172b23-8 **82-83**
 X.2-3 **80-81**
 X.4.1174a13-1175a3 **245-246**
 X.4.1174a17-23 **246-247**
 X.4.1174a31-3 **239-240**
 X.4.1174b14ff **120-121**
 X.4.1174b14-16 **130-131**
 X.4.1174b31-2 **242-244**
 X.4.1175a2-3 **231-232**
 X.5.1175a21-1176a29 **244-245**
 X.5.1175a33 **245-246**
 X.5.1175b17-24 **242-244**
 X.5.1176a15-19 **195-196, 242-244**
 X.5.1176a26-9 **61-62**
 X.6 **64**
 X.6-8 **45-46, 49-50, 64, 329-330**
 X.6.1176b3-6 **122-123**
 X.6.1176b27-33 **66-67**
 X.7 **64**
 X.7-8 **64**
 X.7.1177a12-18 **49-50, 61-62, 64, 67-68**
 X.7.1177a12-1178a8 **245-246**
 X.7.1177a17-18 **197-198**
 X.7.1177a18-b26 **64-65**
 X.7.1177a19-21 **64-65**
 X.7.1177a20-21 **67-69**
 X.7.1177a22-7 **68-69**
 X.7.1177a27-34 **66-67**
 X.7.1177a27-b1 **287-288**
 X.7.1177a34-b1 **68-69**
 X.7.1177b1-4 **66-68**
 X.7.1177b1-15 **49-50**
 X.7.1177b1-18 **197-198**
 X.7.1177b2-18 **47**
 X.7.1177b4-6 **122-123, 197-198**
 X.7.1177b4-15 **66-67**

X.7.1177b6-15 **295-296**
 X.7.1177b6-1178a8 **67-68**
 X.7.1177b16-17 **66-67, 119-120**
 X.7.1177b17-18 **66-67**
 X.7.1177b24-6 **124, 199-200**
 X.7.1177b24-1178a22 **255-256**
 X.7.1177b26-7 **287-288**
 X.7.1177b26-34 **64-65**
 X.7.1177b26-8.1178a23 **64-65**
 X.7.1177b28 **199-200**
 X.7.1178a4-8.1178a10 **197-198**
 X.8.1178a9 **62-64**
 X.8.1178a9-10 **30-31, 37**
 X.8.1178a16-17 **214**
 X.8.1178a22-3 **67-68**
 X.8.1178a25-b3 **295-296**
 X.8.1178a28-34 **119-120**
 X.8.1178a33-9.1181b22 **201-202**
 X.8.1178a34-b3 **127-128**
 X.8.1178b1-4 **67-68**
 X.8.1178b3-7 **64-65**
 X.8.1178b5-7 **198-199, 287-288, 295-296**
 X.8.1178b7-23 **64-65**
 X.8.1178b7-32 **197-198**
 X.8.1178b21-3 **67-68**
 X.8.1178b24-32 **64-65, 67-68**
 X.8.1178b29-30 **198-199**
 X.8.1178b33-5 **198-199**
 X.8.1179a6-8 **295-296**
 X.8.1179a13-16 **64**
 X.8.1179a17-22 **89-90**
 X.8.1179a20-22 **188-189, 192-193**
 X.8.1179a22-32 **64-65, 197-198**
 X.9 **124, 281**
 X.9.1179a33ff **330-331**
 X.9.1179a33-5 **37-38**
 X.9.1179a35-b2 **317-318**
 X.9.1179b2-3 **281-282**
 X.9.1179b3-1180a6 **149-150**
 X.9.1179b4-20 **86**
 X.9.1179b.10-16 **281-282**
 X.9.1179b15-18 **317-318**
 X.9.1179b16-20 **196-197**
 X.9.1179b20-1180b28 **285-286**
 X.9.1179b29-1180a1 **281-282**
 X.9.1180a4-5 **122-123, 281-282**
 X.9.1180a18-24 **281-282**
 X.9.1180a24-6 **281-282**
 X.9.1180b7-12 **206-207**
 X.9.1180b28ff **331**
 X.9.1180b28-1181b15 **37, 283-284**
 X.9.1181a23 **47**
 X.9.1181b12-15 **330-331**
 X.9.1181b13-14 **390**
 X.9.1181b15 **11-12, 47**
 X.9.1181b17-20 **284-285**
 X.9.1181b20-23 **284-285**
 X.9.1181b22 **285-286**

MAGNA MORALIA

I.5-19 **132**
 I.9.1186b34-1187a4 **132-133**
 I.9.1187a5-19 **145-146**
 I.9.1187a7-24 **132-133**
 I.9.1187a21-3 **144-145**
 I.11.1187b14-16 **132-133**
 I.11.1187b20-21 **145-146**
 I.12.1187b31 **145-146**
 I.15.1188b15-20 **140-141**
 I.33.1194a37-b2 **175-176**
 I.35.1198b17-19 **197-198**
 II.14.1212b18-20 **267-268**
 II.15.1213a7-26 **271-272**
 II.15.1213a16 **271-272**

ÉTICA EUDÊMICA

I.1.1214a8-14 **37-38**
 I.1.1214a14-15 **74**
 I.1.1214a14-b6 **43-44**
 I.1.1214a30-31 **43-44**
 I.3.1214b28-9 **78-79**
 I.3.1215a4-5 **43-44**
 I.4.1215b6-14 **64**
 I.5.1215b17-18 **230-231**
 I.5.1216a10-16 **64**
 I.5.1216a10-27 **36-37**
 I.5.1216a13-14 **69-70**
 I.5.1216b9-22 **33-34**
 I.5.1216b15-16 **190-191**
 I.5.1216b16-18 **231-232**
 I.5.1216b19-20 **67-68**
 I.6.1216b26-35 **75**
 I.6.1216b26-1217a17 **32**
 I.6.1216b32-9 **33**
 I.6.1216b40-1217a17 **37-38**
 I.7.1217a18-21 **37-38**
 I.8.1218a21-3 **114-115**
 I.8.1218a21-4 **69-70**
 II.1 **37-38**
 II.1.1219a35-9 **31-32**
 II.1.1219b8-9 **133-134**
 II.1.1219b37-8 **217-218**
 II.1.1220a2-6 **31-32**
 II.1.1220a4-5 **29**
 II.1.1220a22-5 **98-99**
 II.2.1220b6ff **107**
 II.3.1220b21-3 **98-99**
 II.3.1220b26-30 **99-100**
 II.3.1221b5-6 **231-232**
 II.4.1221b28-30 **37**
 II.6-11 **132-134**
 II.6.1222a9-18 **132-133**
 II.6.1222b15-20 **132-133**

II.6.1222b28-9 **132-133**
 II.6.1222b29 **140-141**
 II.6.1222b41-2 **132-133**
 II.6.1223a1-9 **132-133**
 II.6.1223a9-13 **136-139**
 II.6.1223a9-18 **132-133**
 II.6.1223a15-18 **132-133**
 II.6.1223a15-20 **140-141, 145-146**
 II.6.1223a16-20 **134-135**
 II.6.1223a19-20 **147-148**
 II.7-8 **136-138**
 II.7-9 **136-140**
 II.7-10 **183-184**
 II.7.1223a21-3 **134-135**
 II.7.1223a22-3 **137-138**
 II.7.1223a23-8 **132-133**
 II.7.1223a24-6 **136-137**
 II.7.1223a29-30 **137-138**
 II.7.1223a29-b17 **137-138**
 II.7.1223a30-35 **137-138, 142**
 II.7.1223a37-8 **137-138**
 II.7.1223b1 **138-139**
 II.7.1223b5-6 **138-139**
 II.7.1223b5-10 **143-144**
 II.7.1223b6-10 **138-139**
 II.7.1223b12-14 **137-138**
 II.7.1223b14-16 **144-145**
 II.7.1223b15 **138-139**
 II.7.1223b16-17 **137-138**
 II.7.1223b17-29 **137-138**
 II.7.1223b20-24 **137-138, 142**
 II.7.1223b25-6 **137-138**
 II.7.1223b29-36 **137-138**
 II.7.1223b30-36 **138-139, 143-144**
 II.8.1223b39-1224a3 **138-139, 143-144**
 II.8.1224a4-5 **136-137**
 II.8.1224a10-11 **137-138**
 II.8.1224a13-14 **136-137**
 II.8.1224a13-30 **138-139**
 II.8.1224a15-20 **136-137**
 II.8.1224a18-25 **132-133**
 II.8.1224a27-8 **137-138**
 II.8.1224a30-b1 **137-138, 142**
 II.8.1224a30-1225a2 **138-139**
 II.8.1224b3-10 **138-139**
 II.8.1224b7-15 **132-133**
 II.8.1224b19-21 **233-234**
 II.8.1224b23-4 **217-218**
 II.8.1225a1 **138-139**
 II.8.1225a2-9 **136-137**
 II.8.1225a2-36 **138-139**
 II.8.1225a4-6 **140-141**
 II.8.1225a8-14 **141-142**
 II.9.1225b1-2 **136-137**
 II.9.1225b1-8 **38-39, 139-140**
 II.9.1225b3-5 **143-144**
 II.9.1225b6-10 **137-138**
 II.9.1225b8-10 **38-39**

II.9.1225b14-16 **146-147**
 II.10.1226a26-30 **132-133**
 II.10.1226b5-20 **133-134**
 II.10.1226b9-13 **133-134**
 II.10.1227b8 **133-134**
 II.11.1227b19-22 **74**
 II.11.1227b28-30 **231-232**
 II.11.1228a2-3 **134-135**
 II.11.1228a7-11 **145-148**
 II.11.1228a9-17 **132-133**
 III.1.1228b30-31 **133-134**
 III.4.1232a11-12 **178-179**
 III.5.1232a32-3 **156-157**
 III.5.1232a35-b4 **156-157**
 III.5.1232a38-b14 **156-157**
 III.5.1232b31-1233a1 **153-154**
 III.5.1233a4-8 **133-134**
 III.7.1234a27-30 **108-109**
 VII.1.1235a18-19 **268-269**
 VII.1.1235a30 **256-257**
 VII.2.1235b13-18 **37-38, 256-257**
 VII.2.1235b30-1236a7 **257-258**
 VII.2.1236a23-32 **259-260**
 VII.6.1240b21-3 **233-234**
 VIII.3 **37-38, 331**
 VIII.3.1248b8-1249a17 **34-35**
 VIII.3.1249a4-11 **130-131**
 VIII.3.1249a9 **123**
 VIII.3.1249b9-25 **197-198**
 VIII.3.1249b14-21 **200-201**
 VIII.3.1249b16-23 **32**
 VIII.3.1249b16-25 **118-119**
 VIII.3.1249b21-3 **198-199**

POLÍTICA

I.2 **263-264**
 I.2.1252b27-30 **288-289**
 I.2.1252b29-30 **263-264**
 I.2.1253a2-3 **286-287**
 I.5.1254b8 **233-234**
 I.7.1255b37 **197-198**
 I.13.1260b8-20 **198-199**
 II.7.1267a12 **197-198**
 II.9.1271b3-6 **69-70**
 II.10.1272b5-7 **197-198**
 III.4.1277b25-30 **294-295**
 III.4.1277b28-9 **295-296**
 III.6.1279a8-16 **291-292**
 III.6.1279a17-20 **178**
 III.6.1279a19-21 **178-179**
 III.6.1279a21 **178-179**
 III.6-7 **178**
 III.9.1280a25-32 **198-199**
 III.9.1280b1-8 **197-198**
 III.9.1280b5-12 **283-284**

III.9.1280b39-1281a2 **283-284**
 III.9.1280b39-1281a4 **288-289**
 III.9.1281a2-4 **283-284**
 III.13.1284b8-22 **115-116**
 III.13.1284b13-15 **115-116**
 III.16.1287b22-3 **197-198**
 III.18.1288a37-9 **198-199**
 IV.7.1293b5-6 **198-199**
 IV.10.1295a19-22 **115-116**
 V.9.1309a36-9 **198-199**
 VI.4.1319a24-8 **121-122**
 VII.1-2 **37**
 VII.1-3 **196-197**
 VII.1.1323a25-7 **54-55**
 VII.1.1323a34-8 **54-55**
 VII.1.1323b1-3 **198-199**
 VII.1.1323b40-1324a2 **56-57**
 VII.2-3 **47, 47-48**
 VII.3.1325b14-30 **62-63**
 VII.4.1326a5-b25 **115-116**
 VII.4.1326a33ff **115-116**
 VII.4.1326a37-b2 **115-116**
 VII.8.1328b2-3 **197-198**
 VII.8.1328b5-19 **288-289**
 VII.9 **37**
 VII.9.1328a41-b2 **198-199**
 VII.9.1328b39-1329a2 **121-122**
 VII.9.1329a27-34 **199-200**
 VII.10.1330a11-13 **199-200**
 VII.12.1331a24-30 **199-200**
 VII.13 **284-286**
 VII.13.1331b24-1332a7 **283-284**
 VII.13.1331b26-38 **42-42-43**
 VII.13.1332a7-27 **72-73**
 VII.13.1332a7-38 **283-284**
 VII.13.1332a14-15 **72-73**
 VII.13.1332a38-b11 **285-286**
 VII.14 **329-330**
 VII.14-15 **37, 285-286**
 VII.14.1333a7-11 **72-73**
 VII.14.1333a16-30 **63-64**
 VII.14.1333a16-15.1334b5 **46-47**
 VII.14.1333a25-30 **65-66**
 VII.14.1333a30-b5 **72-73**
 VII.14.1333b5-1334a10 **69-70**
 VII.14.1333b8-10 **197-198**
 VII.15.1334a11-14 **47**

VII.15.1334a11-40 **197-198**
 VII.15.1334a18-19 **197-198**
 VII.15.1334b15-28 **197-198**
 VII.16-17 **285-286**
 VII.17.1336a23-VIII.5.1340b19 **109-110**
 VIII.1.1337a11-21 **198-199**
 VIII.2.1337b17-21 **72-73**
 VIII.3 **69-70, 329-330**
 VIII.3.1337b32 **66-67**
 VIII.3.1337b33-5 **69-70**
 VIII.3.1338a9-22 **73-74**
 VIII.3.1338a14 **66-67**
 VIII.3.1338a15 **66-67**
 VIII.3.1338a30-32 **66-67, 73-74**
 VIII.4.1338b4-8 **197-198**
 VIII.5 **69-70**
 VIII.5.1339a26-31 **66-67**

RETÓRICA

I.1.1355a15-18 **78-80**
 I.1.1355b11-14 **206-207**
 I.2.1356a26-7 **281-282**
 I.5.1361b7-14 **128-129**
 I.9.1366a33-4 **113, 120-121**
 I.9.1366b3-4 **121-122**
 I.9.1366b17 **153-154**
 I.9.1366b34-1367a17 **121-122**
 I.9.1367a27-8 **121-122**
 I.11.1369b33-5 **249**
 I.12.1373a24-7 **67-68**
 I.13.1373b20-24 **172-173**
 I.13.1374a26-b1 **194**
 II.1.1387a25 **249**
 II.11.1389a18-19 **220-221**
 II.12-13 **263-264**

Poetics

4.1448b5-17 **269-270**
 4.1448b8-19 **120-121**
 7.1450b34-6 **118-119**
 7.1450b38-9 **119-120**
 7.1450b38-1451a3 **118-119**
 7.1451a3-6 **129-130**
 7.1451a9-11 **119-120**

Índice geral

A

Academia 11, 250
ação/*praxis* 189-190
 e bem prático 43-44
 escolha das virtudes 61-64
 escolhida preferencialmente 46-47
 formação do caráter 148-149
 louvor e censura 141-142
 louvor público e prazer 119-123
 própria e de outros 129-131
 realização e processo 245-247
 ver também voluntariedade
 voluntária/involuntária 38-39
ação: arquitetônica 322-325, 331
 a vida teórica 328-331
 autossacrifício 241-242
 e pensamento 206-207
 e tempo 195-197
 observações humanas 269-270
 silogismos que resultam em ações 219-226
acrasia 17-18, 77-78, 88-89, 214, 214-215
 conhecimento/ignorância 218-220, 224-226
 definição 231
 em Aristóteles 217-226
 em outros autores 217-218
 fraqueza e impetuosidade 221-223
 interpretações 225-229
 motivação 228-231
 voluntário 226-227
Agostinho de Hipona 311-312
akrasia ver acrasia
Alexandre o Grande 107-108
alma: parte calculativa da 189-192
 racional e irracional 129-130
 ver também megalopsuchia
altruísmo: e megalopsuchia 162-164
amizade ver *philia*
amor, Aquino e 306-307
Anaxágoras 64
Andrônico de Rodes 21-22
Anscombe, G. E. M. 19-20, 214, 308-309
 “Modern Moral Philosophy” 298-303
Antífon 86
aparência 37-38
Apologia (Platão) 142-171
aporia: justificação 80-83, 88-89
Aquino, Tomás 19-20, 163-164
 dever moral 303-304

 e Anscombe 298-300
 em relação a Aristóteles 297-298
 fins últimos 304-307
 lei natural 298-299, 306-312
 raciocínio 212-213
 Summa Theologiae (Aquino) 163-164, 297-298,
 300-301, 309
argumento ver justificação
Aristóteles: Jaeger e o desenvolvimento de 24-27
 obrigação moral moderna 298-300
 escritos 21-22
 ver também obras particulares
 vida e carreira 11, 22-23
Aristotle: Fundamentals of the History of his Development (Jaeger) 23-27
artesão 117-119
Aspásio 22-23
assimetria, tese da 144-147
autocontrole ver *enkrateia*

B

Barnes, Jonathan 208-209
bem humano 12-14
 argumento da função própria 53-64, 73-74
 concepção teleológica 52
 definição 42-46
 e bem supremo 322-324
 e contemplação 64-70
 eudaimonismo 52-53
 florescimento (*flourishing*) a partir da virtude
 314-316
 função e conteúdo 48-51
 hierarquias e fins 44-45
 ignorância do 142-145
 modelos de ação humana 61-64
 política e bem comum 46-49
 regozijar-se (*enjoying*) no bem 72-74
 teoria da virtude 52-54
 três concepções de 42-44
 ver também ética; eudaimonia; sabedoria,
 prática; virtude e virtudes
 vida do bem perfeito 63-65
Bentham, Jeremy 18-19
Bobonich, Chris 13-16
Bostock, D. 129-130
Brink, David O. 23-24
Broadie, Sarah 20, 129-130, 142, 212-213,
 232-234

Brown, L. 103-104
 Burnet, John 149-150, 165-166, 297
 Burnyeat, Myles F. 109-110, 177
 Bywater, Ingram 22-23

C

Capital (Marx) 74
 caráter, responsabilidade pelo 146-150
 caridade 97-98
 Categorias (Aristóteles) 21
 causa: as quatro causas aristotélicas 208-209
 philia e dia 261-265
 Charles, David 228-229, 231-232
 Cícero 29n; Sobre os deveres 291-293
 ciências: indução 186-189
 e a mediania 95-99
 teórica e natural 186-187
 circunstâncias sociais: felicidade 198-199
 e megalopsuchia 162-165
 ver também comunidades; philia
 comunidades: e justiça 289-290
 ver também justiça; circunstâncias sociais
 vidas autossuficientes 286-289
 conhecimento 16-17
 acrasia 218-220
 capacidade de 219-221
 científico 186-190
 de si 272-274
 verdade ética 316-322
 voluntariedade 142-145
 Constituição de Atenas (escola de Aristóteles)
 21, 284-285
 contemplação: estética da virtude 165
 dos deuses 202
 e a boa vida 67-68
 Cooper, John M. C. 23-25, 125, 129-131, 262-264
 justificação dos amigos 270-274
 philia 277-278
 coragem 153-154
 “cívica” 290-293
 e a mediania 104-106
 crianças: orgulho das suas ações 124
 comportamento correto 92-94, 281-282
 Crisp, Roger 15-17
 Cristianismo: atitudes em relação aos outros
 163-164
 continuidade a partir de Aristóteles 19-20
 obrigação moral 298-300, 309
Crítion (Platão) 169, 289
 Curzer, H. J. 96-98, 103-104, 107, 180-181

D

Das Leis (Platão) 11-12, 283-286
 e paixões 183-184
 em tempo livre (lazer) 69-70
 prazer 236-239
 voluntariedade 142-143, 144-145
De Anima (Aristóteles) 21, 95-96, 204-205
 silogismos 208-211

De Generatione Animalium (Aristóteles)
 95-96
De Generatione et Corruptione (Aristóteles)
 95-96
De Incessu Animalium (Aristóteles) 107
De Insomniis (Aristóteles) 195-196, 225-226
De Motu Animalium (Aristóteles) 204-207,
 211-212, 214-215
 conhecimento teórico 221-222
 silogismos 208-209
De Partibus Animalium (Aristóteles) 69-70, 96-97,
 115-116
 desejos: em Aquino 307-308, 311-312
 a mediania e as paixões 107-112
 e alma calculativa 190-192
 e razão prática 200-202
 tipos de 137-138
 ver também acrasia
 Deus: causa final 188-189
 graça de 176
 lei natural 309-310
 motor imóvel 24-25
 vontade legislativa de 301-302
 dever 329-330
 dikaiosune ver justiça
 Diógenes Laércio 21-22
 Dirlmeier, Franz 23-24
 dor ver prazer e dor
 Doyle, Arthur Conan 152-153
 Düring, Ingemar 22-24

E

educação: lazer 69-71
 das virtudes 108-112
 e prazer e dor 239-240
 educação ética 92-94
 educação moral 316-317
 leis para 149-150
 egoísmo 59-60
 elogio e censura 15-16
 ignorância do bem 143-144
 voluntariedade 132-136, 141-142
 emoções: raiva 151-152
 crimes das paixões 183-184
 e função 60-61
 megalopsuchia 151-153
endoxa/ crenças comuns 78-81
 definição de 77-79
 e primeiros princípios 187-189
 eudaimonia 255-257
 riqueza e honra 158-159
 enkrateia/ autocontrole 17-18, 213
 ver também acrasia
 episteme ver conhecimento
 ergon/ função 13-14
 Escola Epicurista 18-19, 237-238
 Escola Pitagórica 116-117
 estética: da música 69-70
 da virtude 165-168

Estóicos 298-299
 e Magna Moralia 23-24
Ética Eudêmia (Aristóteles) 11-14, 21, 118-119
 autenticidade da 22-24
 cronologia 32
 e o *Protrepticus* 19-31
 felicidade 31-32
 incumbências práticas 45-47
 megalopsuchia 153-154, 156-158
 metodologia da razão prática 32-36
 philia 258-260
 prazer e dor 17-18, 242-243, 250
 sobre a mediania 98-101
 voluntariedade 136-142
Ética Nicomaqueia (Aristóteles): a proposta de Aristóteles 11-14
 afirmações modernas 314
 axioma eudaimonista 254-256
 desenvolvimento do pensamento de Aristóteles 25-26
 discussão sobre a justiça 169-171
 e a teoria moral moderna 297-298
 e o *Protrepticus* 27-31
 em comparação com a *Ética Eudêmia* 23-24
 incumbências práticas 45-47, 77-78
 metodologia da razão prática 32-36
 objetivos da 321-325
 origens da 11-12
 prazer e dor 237-244
 sistematização do cotidiano 325-329
 tarefa da política 281-286
 ética: o foco de Aristóteles 11-14
 definição 11-12
 e política 19-20
 educação da criança 92-94
 metodologia 32-36
 normativa 321-322, 324-325
 o legado de Aristóteles 314
 sistematização do cotidiano 325-329
 eudaimonia 13-16, 48-49, 322-323
 atividade da alma 49-50
 constituição da 50-52
 definição 330-331
 deliberação 191-193
 e philia 271-274, 278-279
 e razão prática 52-53
 motivação 229-231
 objetivos da EN 321-325
 planos para a philia 254-256
 prosperidade 314-316
 teleologia do kalon 114-115
 ver também felicidade
 vida do bem perfeito 63-65
 eunoia 261-262
 Eutífron (Platão) 26-27, 36-37
 excelência: e o argumento da função própria 55-56, 58-59
 mais do que uma 65-66
 modelos para a ação 61-64
 ver também kalon

experiência de vida 89-91
 o argumento da função própria 53-55

F

Fédon (Platão): prazer 236-237
Fedro (Platão) 18-19, 107-108
 felicidade: na *Ética Eudêmia* 31-32
 justificação 83-84
 na adversidade 79-80
 nas ações virtuosas 124
 por toda uma vida 199-200
 vida e bem viver 166-167
Filebo (Platão) 11-12, 17-18, 236-238, 242-243, 275-276
 filósofos: como legisladores no *Protrepticus* 27-29
 fins, deliberação e 205-206
Física (Aristóteles) 21
 Foot, Philippa 53-54
 formas platônicas 25-26
 Formas Platônicas 25-26
 Frede, Dorothea 18-20
 função própria, argumento da 52-53
 a ideia de função humana 59-61
 lacuna entre moral e prudencial 56-60
 mais do que uma excelência 65-66
 modelos para a ação 61-64
 objetivo e estrutura 53-55
 problemas do argumento 54-56
 vida do bem perfeito 63-65

G

Gauthier, René-Antoine 165, 297
 generosidade 122-123
 condições adequadas para 241-243
 e megalopsuchia 162-163
Geração dos Animais (Aristóteles) 95-97
Geração e Corrupção (Aristóteles) 95-96
Górgias (Platão) 142-143, 257-258
 prazer 236-236-237
 Gosling, J. C. B. 242-243
 Gotthelf, A. 208-209
 Gottlieb, Paula 17-18
 graça, justiça e 176-177
 grandeza de alma ver *megalopsuchia*
 Grant, Alexander 297

H

habilidade/ *techne* 16-17
 e sabedoria prática 204
 habilidade para a boa vida 52
 Hardie, W. F. R. 68-69, 149-150, 274-275
 Hare, Richard 232-233
 Heinaman, Robert 233-234
 Heráclito 169
 Hesychius de Mileto 21-22
História dos Animais (Aristóteles) 96-97
 honra: e megalopsuchia 153-157, 161-162, 166-167
 na riqueza 157-159

Hume, David 166-167, 205-206, 309
 ação moral e beleza 113
 modelos de razão prática 200-202
 Hursthouse, Rosalind 14-16
 Hutchinson, D. S. 95-96

I

Iamblichus 22-23, 29-30
 Infortúnio 79-80
 Irwin, T. H. 19-20, 120-121, 123, 209-210
 philia 259-260, 262-267, 272-274, 279-280
 Isócrates 321-322, 330-331

J

Jaeger, Werner: Aristotle: Fundamentals of the
 History of his Development 23-27
 e o Protrepticus 26-28
 Joachim, H. H. 297
 Jolif, J.-Y. 297
 justiça 16-17
 coragem cívica 290-293
 distributiva e corretiva 173-176, 323-324
 e a mediania 173-174, 180-183
 e política 177-179, 288-293, 295-296
 falha da 289
 graça 176-177
 injustiça consigo 180-181
 particular 184-185
 pleonexia/ avareza 178-181
 reciprocidade 175-176
 responsabilidade 183-185
 universal ou particular 170-173
 justificação: aporia 80-83, 88-89
 e experiência de vida 89-91
 endoxa 77-84, 88-93
 lidando com erros 82-85
 padrões para 87
 para nós mesmos 77-78
 para si mesmo 93-94
 possibilidade de prova 84-87
 princípio de fundamentação 87-91
 sistematização do cotidiano 325-329
 vencendo argumentos 79-81

K

kalon 15-16
 definição 114-116
 e ação moral 113-114
 e benfeitores 265
 e philia 256-258
 elogio e/ou prazer 119-123
 megalopsuchia 155-156
 teleologia do 113-115
 utilidade para si 127-131
 valor do 123-127
 visibilidade do 118-120
 Kant, Immanuel 165-166, 177, 214, 241-242,
 326-327
 Kenny, Anthony 22-24, 222-224, 228-229, 233-234

Kraut, Richard 68-69
 sobre a justiça 290

L

Lawrence, Gavin 13-15, 20
 lazer 331
 a vida teórica 328-331
 atividades não produtivas 69-72
 ocupação do tempo livre 66-67
 tempo livre 72-74
 Lear, Gabriel Richardson 15-16
 lei e sistemas legais: aceitação da (dos) 324-326
 autoridade dos políticos 282-286
 e educação 149-150
 justiça e comunidade 289-290
 obediência à (aos) 281-282
 universal 196-198
 lei, natural 19-20, 309-312
 Aquino 306-309
 bem supremo 304-306
 e a teoria moral moderna 299-301
 e ciências práticas 193-194
 naturalismo versus voluntarismo 301-304
 Leis (Platão) 11-12, 69-70, 142-145, 183-184, 194-
 196, 236-239, 285-286
 Lennox, J. G. 208-209
 Lísis (Platão) 18-19, 256-257, 262-264, 267-268,
 270-271
 Louden, R. 54-55

M

Mackie, John 320-321
Magna Moralia (Aristóteles) 21, 175-176
 amizade 271-272
 autenticidade 23-25
 Marx, Karl 74
 mau comportamento: definição 104-106
 McDowell, John 229-231, 234-235
 mediania: e ascetismo 107-109
 “relativa a nós” 99-104
 como princípio científico 95-99
 doutrina central 103-107
 e justiça 173-174, 180-183
 e Platão 95-96, 100-103
 e virtudes 152-153
 educação das sentenças 107-112
 introdução do conceito 98-100
 medicina 204-207
 megalopsuchia 15-17
 abertura 164-165
 como aspiração 165-166
 e atividade 163-165
 e contemplação 165
 e honra 153-157
 e os outros 162-165
 e sentimentos 151-154
 e virtudes 151-161, 165-168
 generosidade 162-163
 idealização ou descrição? 165-166

independência 164-165
quadro da 161-165
risco e perigo 162
Mênon (Platão) 142-143
Metafísica (Aristóteles) 21
avanço intelectual 81-82
o motor imóvel 24-25
sobre o kalon 114-115
sobre o pensamento racional 45-47
Metodologia: bom raciocínio e 14-15
ver também sabedoria, prática
Meyer, Susan Sauvé 15-16
Mill, John Stuart 18-19, 85-88
mitos e lendas 135-136
“Modern Moral Philosophy” (Anscombe) 298-303
motivação: eudaimonia 228-231
Movimento dos Animais (Aristóteles) 204-207, 211-212, 214-215
conhecimento teórico 221-222
silogismos 208-209
música 69-70

N

Nicômaco (filho de Aristóteles) 35-36
Nietzsche, Friedrich 298-299
Übermensch 163-164
nous/ pensamento 16-17
no Protrepticus 29
Nussbaum, Martha 221-222

O

O Liceu 11
O Político (Platão) 45-46
sobre a mediania 95-96, 100-101
ontologia 51-52
Owen, G. E. L. 25-26, 242-243

P

Pakaluk, Michael 130-131, 165-166
Partes dos Animais (Aristóteles) 69-70, 96-97, 115-116
Parva Naturalia (Aristóteles) 96-97
pathos 249n
pensamento arquitetônico 322-325
pensamento: estética e 69-70
a boa vida 66-72
arquitetônico 322-325
ciências práticas e percepção 193-196
conhecendo a verdade 186
deliberação e fins 102-105
e escolha da ação 46-47
hábitos éticos pessoais 92-94
indução 186-189
sabedoria teórica 188-190
senso comum 226-227
tempo e deliberação 195-197
ver também raciocínio; sabedoria, prática; sabedoria, teórica
virtudes do 16-17

percepção: ciência prática e 193-196
perfeição 305-306
phainomena: estrutura do argumento 88-90
philia 18-19, 198-199
amor próprio 268-270
benfeitores 264-265
caráter – amizade 257-260, 266-269
causa e dia 261-265
definição 254-255
discussões preliminares 256-259
e eudaimonia 254-256, 273-274, 278-279
e ta philika 260-262
erros sobre 83-84
etnocentrismo 267-270
justificação para ter amigos 270-274
pais 265-267
prazer junto aos amigos 273-279
três formas de 258-261
phronesis ver sabedoria, prática
Pieper, Josef 328-330
Platão 321-322
amizade 18-19
Apologia 142-143, 170-171
Crítón 169, 289
desejo 138-139
e Aristóteles 11, 24-26
Eutífron 26-27, 36-37
Fédon 236-237
Fedro 18-19, 107-108
Filebo 11-12, 17-18, 236-238, 242-243, 275-276
Górgias 142-143, 236-237, 257-258
ignorância do bem 142-145
julgamentos 26-28
justiça 184-185
Leis 11-12, 69-70, 142-145, 183-184, 236-239, 194-196, 285-286
Lísias 18-19, 256-257, 262-264, 267-268, 270-271
Mênon 142-143
O Político 45-46, 95-96, 100-101
prazer e dor 17-19, 236-239, 242-243
Protágoras 18-19, 26-27, 142-143, 217, 236-238
reconhecimento para a virtude 171-178
República 12-13, 27-28, 54-55, 107-108, 125, 169, 170-171, 184-185, 236-237, 289
Simpósio 18-19
sobre a acrasia 217-218
sobre a mediania 95-96, 100-103
sobre as paixões 107-108
Teeteto 11-12
tese da assimetria 144-147
Timeo 11-12, 95-96
ver também A Academia
vida virtuosa e felicidade 155-156
visão unificada de filosofia 11-12
Platônicas, Formas 25-26
Plutarco 21-22
Poética (Aristóteles) 269-270
poiesis/ produção 43-44, 189-190
Política (Aristóteles) 21
cidadãos e filósofos 29-30

justiça 177-179
 objetivos e deliberação 42-43
 ocupando o tempo livre 66-67
 para profissionais 284-286
 promovendo bons cidadãos 283-284
 política: pensamento arquitetônico 322-323
 autoridade dos legisladores 282-286
 autossuficiência 286-289
 e ética 19-20
 e justiça 177-179, 288-293, 295-296
 e virtude 281-282, 285-287
 eudaimonia 48-49
 obediência às leis 281-282
 oligarquias 198-200
 sabedoria prática na 196-198, 292-296
 Popov, L. K. 109-111
 prazer e dor 17-20
 “prazeres maus” 247-248
 ação moral 246-247
 autossacrifício 241-242
 coerência no tratamento 250-251
 como atitudes e objetos morais 248-249
 compleição/ processo 245-247
 concepção de Aristóteles 237-244
 em Platão 236-239
 hedonismo 237-238, 240-243, 315-316
 justificação 83-84
 na ação virtuosa 120-127
 prazeres vulgares 244-246, 250
 uso das concepções de Aristóteles 251-252
 Price, A. W. 17-18
 Price, R. 302-304, 310-311
Primeiros Analíticos (Aristóteles) 207-208, 224-225, 227-228
 princípio de fundamentação 89-91
 princípio de transitividade 147-148
 produção/ poiesis 43-44, 189-190
 prohairesis 133-135, 143-145
 Projeto de Virtude (Virtues Project) 109-111
 prosperidade 314-316, 322-323
Protrepticus (Aristóteles) 13-14, 21-23, 36-37
 cronologia 32
 estágio no pensamento de Aristóteles 25-26
 pontos divergentes sobre 26-31
 Pufendorf, S. 301-304, 308-311

R

Rabinowitz, W. 35-36
 raciocínio 73-74
 defeito – remediação 72-74
 deliberação 211-213
 e desejo 307-308
 excelência do 65-67
 excelência racional 129-130
 indutivo 186-189
 modelos de 200-202
 objeto de 45-47
 parte irracional da alma 225-226
 prático 17-18, 204-207

prazer na virtude 126-127
 sucesso não autossuficiente 66-68
 ver também sabedoria, prática
 Rawls, John 179-180
 Uma teoria da justiça 169
 Reeve, C. D. C. 16-17
 religião: melhor vida humana e 51-52
 beleza da virtude 125
 e injustiça 54-55
 e sabedoria prática 199-201
 julgamentos 27-28
 justiça 169, 170-171, 184-185
 o bem 12-13
 paixões 107-108
 virtude da justiça 289
 responsabilidade 15-16
 justiça 183-185
 voluntariedade 146-150
Retórica (Aristóteles): sobre as emoções 249
 amizade 263-264
 megalopsuchia 153-154
 política e virtude 281-282
 sobre a verdade 78-80
 riqueza: justiça distributiva 174-176
 e justiça 171-172
 e *megalopsuchia* 161-162
 honra na 157-159
 pleonexia/ ganância 178-181
 risco e perigo 162
 Ross, W. D. 259-260, 266, 267, 286-287
 Rousseau, Jean-Jacques 290-291
 Rowe, Christopher 23-24, 142, 259-260, 267, 289

S

sabedoria, prática 16-17, 109-110, 151
 acrasia 219-222
 e habilidade 204-205
 e política 292-296
 e verdade ética 316-322
 mudança de conceito de 25-26
 na *Ética Eudêmia* 22-23, 33-35
 no *Protrepticus* 26-31
 (guia da) sabedoria teórica 196-198
 sabedoria, teórica 16-17, 188-190, 221-222
 excelência da 63-66
 (guia) pela sabedoria prática 197-201
 silogismo 206-209
 Schofield, Malcom 19-20
 Schopenhauer, Arthur 298-299
 Scleiermacher, Friedrich 22-23
Segundos Analíticos (Aristóteles): *megalopsuchia* 161
 silogismos 207-209, 211-212
 seres humanos: florescimento (*flourishing*) 297-298
 e o bem 12-13
 e silogismos 209-210
 função 59-61
 liberdade 71-72
 Sidgwick, H. 297-299
 silogismos 186, 214-215, 231-233

agente ético e termo médio 211-212
 capacidade para o conhecimento 219-221
 e sabedoria prática 204-205
 formulação do termo médio 207-211
 necessidade 224-225
 prático 17-18
 primeiros princípios 186-188
 resultado na ação 219-226
 teórico e prático 206-209
 virtude e o termo médio 211-213
 Simpósio (Platão) 18-19
Sobre os Sonhos (Aristóteles) 195-196, 225-226
 Sócrates: acrasia 216-219, 225-226
 dor e prazer 236-237
 ver também Platão
 sorte moral 158-159
 sorte: e felicidade 189-191
 e ciências práticas 193
 Spengel, L. 22-23
 Stewart, J. A. 165, 297
 Strabo 21-22
 Suarez, F. 302-304
Suma Teológica (Aquino) 163-164, 297-298,
 300-301, 309

T

Taylor, C. C. W. 242-243
techné ver habilidade/ *techne*
Teeteto (Platão) 11-12
 teleologia: da beleza 113-115
 de deus 43-46
 deus 188-189
 multiplicidade de fins 44-45
 razão prática 52
 tempo, ação virtuosa e 195-197
 Teofrastos 21-22
 e *Magna Moralia* 23-24
 teoria moral: antiga e moderna 297-298
 Anscombe e a educação moral 298-300
 debate sobre a obrigação 302-304
 dever 308-309
 Thales 64
 Themison, rei dos cipriotas 21-22
 Thrasyarchus 54-55
Timeo (Platão) 11-12, 95-96
Tópica (Aristóteles): endoxa 77-79
 trabalho: vida contemplativa e 70-72
 concepções modernas do 73-74
 Tracy, T. 95-96

U

Urmson, J. O. 96-98, 103-104, 245
 utilitarismo 18-19, 214
 prazer e dor 237-238

 prova em ética 85-88
 Utilitarismo (Mill) 85-86
 utopismo ver eudaimonia, bem humano

V

verdade: ética 316-322
 encontrando (*hitting upon*) as endoxa 78-80
 lógica 224-226
 prática 186
 prova em ética 84-87
 sabedoria prática 193-196
 Vernant, J.-P. 129-130
 vícios 152-153
 excesso e deficiência 181-183
 virtudes e vícios 14-16
 aproximação com a sabedoria prática 52-54
 brilhar 113-114
 circunstâncias da ação 129-130
 do caráter 132
 do pensamento 16-17
 e a mediania 100-104, 152-153
 e *megalopsuchia* 151-161
 estados disposicionais 107
 estética das 165-168
 habilidades para 117-118
 na política 285-287
 no *Protrepticus* 29
 o enkrático e o akrático 275-276
 prosperidade 314-316
 super humano 155-157
 termo médio no silogismo 211-213
 valoração 127-129
 Vlastos, Gregory 254, 278-279
 voluntariedade 233-234
 acrasia 226-227
 assimetria platônica 144-147
 contrariedade 136-140, 142
 elogio e censura 132-136
 Ética Eudêmia 136-140
 Ética Nicomaqueia 139-141
 forças externas 140-143
 ignorância do bem 142-145
 impulsos e coação 136-140
 noções de 135-137
 responsabilidade 146-150
 von Arnim, E. 23-24

W

Whiting, Jennifer 18-19
 Wiggins, David 229-231, 234-235
 Williams, Bernard 60-61, 177
 Woods, M. 100-102
 Young, Charles M. 16-17, 181-182